

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
Université de Sherbrooke

LA CODÉPENDANCE DES FEMMES EN ÉGLISE:
COMMENT SE RELEVER D'UN ABUS DE POUVOIR

par

MARIE PATRICIA EVANS

MÉMOIRE PRÉSENTÉ

pour l'obtention de

LA MAÎTRISE ÈS ARTS (THÉOLOGIE)

Sherbrooke

OCTOBRE 1998

VI - 116



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-61745-9

Canada

RÉSUMÉ

La question du pouvoir est au coeur des relations entre hommes et femmes en Église. Dans l'Église catholique, le pouvoir décisionnel est réservé aux hommes ordonnés suivant un ordre hiérarchique. Ce mémoire veut montrer que le pouvoir réservé aux hommes ordonnés se prête à des abus qui rendent malades les femmes qui en sont victimes. Suivant la grille d'analyse de la codépendance d'Anne Wilson Schaef, il décrit les caractéristiques de la codépendance et les applique au comportement de femmes qui ont souffert un abus sexuel ou un licenciement non motivé. Ensuite il examine l'enseignement récent de l'Église pour montrer qu'il s'insère dans une tradition qui sacralise le pouvoir patriarcal et assigne aux femmes des rôles qui entretiennent la codépendance. Enfin, il propose une spiritualité féministe basée sur de nouvelles représentations théologiques et une anthropologie renouvelée qui puissent les aider à grandir dans leur foi chrétienne et guérir.

ABSTRACT

The issue of power is at the core of relationships between men and women in the Church. In the Roman Catholic church, decision-making power is the exclusive right of hierarchically ordained men. This thesis attempts to demonstrate that power in the sole hands of ordained men lends itself to abuse, causing a particular disease in women who are their victims. It applies Anne Wilson Schaef's analysis of codependency to describe the behaviour of a group of women who were either sexually abused or arbitrarily dismissed from their church work. It then examines recent Church teaching to establish its consistency with a tradition that sacralizes patriarchal power and assigns roles to women that maintain them in a state of codependency. Finally, it proposes a feminist spirituality based on new theological representations and a renewed anthropology which can help abused women grow in their Christian faith and find healing.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier madame Louise Melançon qui, dès le début, s'est intéressée à ce projet de recherche sur des femmes victimes d'un abus de pouvoir de la part du clergé. Son expertise dans la théologie de la libération et les théologies féministes est bien reconnue. Aussi, ses conseils et ses recommandations pour la rédaction et la présentation de ce mémoire m'ont été d'une aide inestimable pour mener à bien ce projet.

Qu'il me soit permis également d'exprimer ma vive reconnaissance à monsieur Raymond Vaillancourt et les professeurs de la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'Université de Sherbrooke qui m'ont inspirée suffisamment confiance pour entreprendre et poursuivre cette étude. Je dois aussi une immense dette de gratitude aux femmes qui m'ont appuyée tout au long de ce projet: d'abord celles qui, malgré de profondes blessures, m'ont confié leur histoire d'abus. Ensuite, les membres de la communauté chrétienne *Sourdough*, surtout Barbara Organ, Gertrud Jaron Lewis et Olga Beaulieu, qui m'ont soutenue par leur encouragement constant; Noreen Muldoon, C.S.J., et la vénérable Susan DeGruchy, archidiacre de l'Église anglicane, qui ont partagé avec moi leur expérience et leur savoir; et ma collègue Marie Robert pour ses longues heures de révision de texte. Enfin, ce travail n'aurait pas été réalisé sans le soutien de mon compagnon de vie, Albert Bouclin, et nos enfants, Suzanne, Daniel et Robert. Je vous prie, chacune et chacun, d'accepter l'expression de ma profonde reconnaissance.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	i
SOMMAIRE.....	ii
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE: FEMMES EN ÉGLISE, CODÉPENDANCE ET ABUS DE POUVOIR	9
CHAPITRE 1: DES FEMMES EN ÉGLISE QUI ONT BESOIN D'AIDE.....	10
1.1 Histoires de femmes abusées.....	11
1.2 Histoire de Jocelyne.....	14
1.3 Histoire de Madeleine.....	15
CHAPITRE 2: LES FEMMES EN ÉGLISE ET LA CODÉPENDANCE.....	20
2.1 La codépendance.....	20
2.2 L'analyse psychosociale d'Anne Wilson Schaef.....	21
2.3 Justification du modèle théorique.....	23
2.4 Signes de codépendance.....	24
2.4.1 L'absence de centre personnel.....	27
2.4.2 Le déni.....	27
2.4.3 Le manque d'estime de soi.....	32
2.4.4 L'absence de frontières personnelles.....	32
2.4.5 Le besoin de plaire.....	33
2.4.6 La tendance à vouloir contrôler.....	34
2.4.7 Les maux physiques.....	35
2.4.8 L'égocentrisme.....	35
2.4.9 L'abandon de la morale personnelle.....	36
2.5 Des femmes codépendantes.....	38
CHAPITRE 3: L'ABUS DE POUVOIR	39
3.1 Pouvoir et abus de pouvoir.....	39
3.2 Aventure amoureuse ou abus sexuel?.....	40
3.2.1 Le décalage de pouvoir.....	41
3.2.2 Le déplacement de la responsabilité.....	41
3.2.3 Travestissement de l'amour.....	42
3.3 Partenaires en Église ou des femmes qui aiment trop?.....	43
3.3.1 Des conditions de travail injustes.....	43
3.3.2 Le harcèlement sexuel au travail.....	47
3.4 Codépendance, sexe et pouvoir.....	49
DEUXIÈME PARTIE: LA SACRALISATION DU POUVOIR CLÉRICAL.....	52
CHAPITRE 4: LE SACREMENT DE L'ORDRE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE....	53
4.1 L'enseignement récent du Magistère.....	54
4.2 L'Ordre dans le Catéchisme de l'Église catholique.....	54
4.2.1 Le sacrement de l'Ordre confère un pouvoir sacré....	55
4.2.2 L'Ordre est conféré pour offrir le sacrifice eucharistique.....	56
4.3 L'Ordre réservé aux seuls hommes: <i>Ordinatio sacerdotalis</i> ..	57
4.3.1 Le prétexte pour la lettre.....	58

4.3.2 Les raisons invoquées.....	58
4.4 <i>L'Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres.</i>	60
4.4.1 Les fondements théologiques.....	60
4.4.2 Dispositions pratiques.....	61
4.5 La nature et le rôle des femmes en Église:	
<i>Mulieris dignitatem</i>	63
4.5.1 Le modèle marial.....	63
4.5.2 L'égalité hommes-femmes ne supprime pas les différences.....	64
4.5.3 La vocation particulière de la femme.....	65
4.6 La portée de ces documents.....	66
CHAPITRE 5: LES ENJEUX DE L'ENSEIGNEMENT MAGISTÉRIEL	
SUR LE SACERDOCE.....	67
5.1 Une conception juridique de l'Église.....	67
5.1.1 Le pouvoir hiérarchique d'ordre divin.....	67
5.1.2 Le pouvoir hiérarchique réservé aux hommes.....	69
5.1.3 Un modèle d'Église qui exclue les femmes.....	71
5.2 Le problème du sacerdoce sacrificiel.....	72
5.2.1 Le «pouvoir sacré» d'offrir le sacrifice eucharistique	72
5.2.2 Le sacerdoce sacrificiel et la codépendance des femmes	74
5.2.3 L'abus du «pouvoir sacré»	76
5.3 L'impact de <i>Ordinatio sacerdotalis</i>	79
5.3.1 Autorité par personnes interposées	80
5.3.2 L'Église comme société dysfonctionnelle	83
5.4 L'anthropologie théologique et la codépendance des femmes	87
5.4.1 Les rôles assignés aux femmes	87
5.4.2 Une anthropologie qui ouvre aux abus	88
5.4.3 Un problème d'ordre christologique	91
5.5 Sacré, pouvoir sacré et «sacralisation du pouvoir»	93
5.5.1 Le pouvoir entériné dans le Droit	94
5.5.2 La sacralisation d'une anthropologie	97
5.6 La sacralisation du pouvoir hiérarchique	100
TROISIÈME PARTIE: DES FEMMES EN ÉGLISE QUI SE RELÈVENT D'UN ABUS DE POUVOIR	
104	
CHAPITRE 6: DES FEMMES QUI SE SONT RELEVÉES	
105	
6.1 L'expérience des femmes qui se sont relevées	105
6.1.1 La découverte de son centre comme lieu du sacré ...	106
6.1.2 Le rétablissement des frontières personnelles	107
6.1.3 Le recouvrement de l'estime de soi	109
6.1.4 La capacité de «vivre et laisser vivre» au lieu de contrôler	111
6.1.5 L'ouverture aux autres et le détachement	111
6.1.6 Le recouvrement du sens moral	112
6.2 Des femmes qui ne veulent plus être malades	114
6.2.1 L'événement déclencheur	

et la décision de se relever	114
6.2.2 L'importance d'être entendue	116
6.2.3 La conscience de vivre un deuil	117
6.2.4 La quête d'une spiritualité adaptée	118
6.2.5 L'appropriation du silence	118
6.3 Des femmes qui soulèvent d'importantes questions théologiques	120
6.3.1 Les femmes abusées sexuellement par un prêtre	121
6.3.2 Les femmes abusées par le système clérical	122
6.3.3 Des femmes engagées dans le monde présent	123
6.3.4 La métanoïa des femmes	123
6.3.5 Une anthropologie théologique renouvelée	126
6.3.6 Dieu est plus que le masculin	128
6.3.7 La christologie	129
6.3.8 Une Église-communion de disciples égaux	130
CHAPITRE 7: UN GROUPE D'APPUI POUR FEMMES ABUSÉES	134
7.1 Le choix d'un modèle	135
7.2 Énoncer la mission et cibler la clientèle	136
7.2.1 La constitution du groupe	136
7.2.2 Partager les responsabilités de personnes-ressources	138
7.2.3 Créer une communauté de partenaires égales	138
7.3 Le déroulement des rencontres de groupe	139
7.3.1 Reprendre son centre pour recouvrer son estime de soi	140
7.3.2 Prendre la route du désert, laisser des choses derrière soi	141
7.3.3 Être présente au vrai «je» qui m'habite.....	141
7.3.4 Partir ensemble à la recherche de Dieu	141
7.3.5 Se donner de nouvelles traditions	142
7.3.6 Se laisser transformer	142
7.3.7 Se libérer ensemble de la peur et du besoin de plaire.....	143
7.4 Des femmes qui se sont relevées d'un abus de pouvoir.....	143
7.4.1 Le relèvement de Jocelyne	145
7.4.2 Le relèvement de Madeleine	148
CONCLUSION	152
ANNEXES	
I: Questionnaire pour femmes en situation abusive.....	159
II: Questionnaire pour femmes abusées dans leur emploi	161
III: Est-ce je suis dans une relation abusive?	163
IV: Questionnaire pour intervenantes et thérapeutes	164
BIBLIOGRAPHIE	
1. Première partie	166
2. Deuxième partie	170
3. Troisième partie	176

INTRODUCTION

La question du pouvoir est au coeur des relations entre hommes et femmes, que ce soit dans la société, la famille ou l'Église. Plus conscientes que jamais de la hiérarchie sociale des sexes, les femmes cherchent à devenir plus visiblement «partie-prenantes» des décisions qui les touchent. Or, dans l'Église catholique, le pouvoir décisionnel est réservé aux hommes ordonnés, suivant un ordre hiérarchique. Le présent travail a comme thème le fait que le pouvoir réservé exclusivement aux hommes ordonnés se prête à des abus qui rendent malades les femmes qui en sont victimes.

Le sujet précis de ce mémoire est le phénomène de la codépendance chez certaines femmes en Église par rapport à l'homme ordonné. Cette codépendance se manifeste de façon plus évidente chez deux groupes de femmes: celles qui acceptent de vivre une relation sexuelle avec un prêtre, sachant que leur liaison n'aboutira jamais au mariage, et celles qui s'épuisent au service de l'Église-institution sans que leur ministère soit reconnu ou validé.

L'abus sexuel d'une femme par un prêtre est un sujet délicat. Il n'est pas même effleuré dans le *Code de droit canonique*, ni dans le *Directoire sur le ministère et la vie des prêtres*. Seul le récent guide à l'intention de toutes les personnes engagées dans les

ministères, y compris les prêtres, demande de

ne jamais exercer de harcèlement ou d'abus au plan sexuel, émotionnel ou physique à l'endroit des adultes, des adolescents-es ou des enfants¹.

Le psychiatre Peter Rutter soutient que les rapports sexuels entre prêtres et paroissiennes dans le cadre d'une relation pastorale, vu le décalage de pouvoir entre les personnes en cause, constituent à la fois de l'abus sexuel et de l'inconduite professionnelle². C'est là aussi l'avis de la pasteure américaine Marie Fortune qui fait du counselling auprès des victimes d'un abus sexuel dans la relation pastorale³.

Pour ce qui est du deuxième type d'abus, il a été abordé dans l'étude sociologique menée dans les années 1980 par Sarah Bélanger⁴. Une plus récente étude sociologique de Marie-Andrée Roy⁵ nous donne à entendre que les rapports de travail entre femmes et prêtres sont au mieux discriminatoires, au pire abusives, mais certainement aliénantes pour les femmes.

¹ *Responsabilité dans le ministère: énoncé de nos engagements*, Conférence des évêques catholiques du Canada, Ottawa, 1996, p. 8. (Ce document n'est pas un code déontologique).

² P. RUTTER. *Le sexe abusif*, Paris, M.A. Éditions, 1990.

³ M. M. FORTUNE. «L'inconduite du clergé: Abus sexuels dans les rapports ministériels», dans *Concilium*, 252, février 1994, p. 145-154.

⁴ S. BÉLANGER. *Les soutanes roses*, Montréal, Bellarmin, 1988.

⁵ M.-A. ROY. *Les ouvrières de l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 14.

Le phénomène de la codépendance dans l'Église a été traité par Virginia Curran Hoffman, professeur de théologie à l'Université Loyola de Chicago⁶. Par ailleurs, la «maladie du pouvoir» chez les clercs et la comparaison entre l'Église et la famille dysfonctionnelle font l'objet d'une étude menée par Michael Crosby⁷. L'auteur y étudie la dynamique du pouvoir à la lumière de la théologie chrétienne, tout comme Eugen Drewermann présente la perspective du psychothérapeute pour montrer que la maladie du pouvoir qui ronge l'Église a aussi des effets néfastes sur les clercs⁸.

Tous ces ouvrages ont grandement contribué à expliquer la dynamique de pouvoir à l'oeuvre entre femmes et hommes ordonnés dans l'Église catholique. Toutefois, il m'a paru opportun de reprendre le dossier. En fait, ce projet a commencé le jour où une infirmière, directrice d'un service d'intervention pour les victimes d'agression sexuelle, m'a demandé de l'aider à former un groupe d'appui pour des femmes qui avaient été abusées sexuellement par des prêtres.

⁶ V.C. HOFFMAN, *The Codependent Church*, New York, Crossroad, 1991.

⁷ M. H. CROSBY, *The Dysfunctional Church, Addiction and Codependency in the Family of Catholicism*, Ave Maria Press, Notre Dame, 1991.

⁸ E. DREWERMANN. *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993.

La tâche d'établir un tel groupe d'appui s'est avéré extrêmement difficile: lorsqu'on a demandé aux femmes si elles voulaient se réunir et partager leur expérience dans le but de s'aider à «se relever» et retrouver leur équilibre émotif et spirituel, aucune n'a voulu s'impliquer. Catholiques pratiquantes, ces femmes ne voulaient ni raconter à nouveau leur histoire ni entendre celle des autres. Nous n'arrivions pas à saisir la raison exacte de cette décision si ce n'est qu'elles avaient toutes énormément honte de ce qui leur était arrivé. Elles semblaient aussi craindre de porter atteinte à l'Église en exprimant leur colère et leur indignation devant l'inconduite d'un membre du clergé. Comment pouvait-on persuader ces femmes d'entreprendre une démarche de guérison psychologique et spirituelle, si elles ne voulaient pas reconnaître que c'est le prêtre, et non elles, qui avait mal agi? Le défi, pour nous qui voulions les aider, était de les ouvrir à l'idée que le fait de s'attaquer à un problème d'Église était autre chose que de renoncer à sa foi chrétienne. Pour elles, la distinction n'était pas claire.

J'avais constaté un désarroi semblable chez d'autres femmes en Église. Ces femmes, sans qu'elles ne sachent exactement pourquoi, avaient perdu leur emploi au service de l'Église. Leur amour de l'Église semblait les empêcher de reconnaître qu'une injustice leur avait été faite. Elles avaient dépensé toutes leurs énergies, donné tout leur temps, fait d'énormes sacrifices, pour faire avancer la mission de l'Église. Pourtant, elles non plus n'avaient pas voulu

former de groupe d'appui pour s'entraider. Pour elles aussi, ce serait attaquer l'Église que de critiquer les comportements de ses ministres, prêtres ou évêques.

L'objectif du présent travail est donc d'explorer des chemins de guérison pour les femmes blessées par de tels abus de pouvoir. Pour ce faire, il faut comprendre la dynamique du pouvoir qui est à l'oeuvre dans l'Église, et qui est sacralisée dans les représentations qu'on a de Dieu, de son projet de salut et, par conséquent, de la place et du rôle des femmes à l'intérieur de ce projet.

Un hasard m'a amenée à demander l'avis d'une religieuse qui, je croyais, faisait de l'accompagnement spirituel avec des prêtres ayant des problèmes d'alcoolisme ou de toxicomanie. En réalité, elle travaillait surtout avec des femmes alcooliques ou vivant avec des alcooliques ou des toxicomanes. Elle attribuait à une espèce de dépendance des femmes par rapport au clergé la très forte résistance des femmes blessées à chercher de l'aide ailleurs que dans l'Église-institution, et à remettre en question la manière dont le clergé traite les femmes.

Connaissant déjà assez bien le milieu ecclésial pour y avoir travaillé pendant cinq ans au service de l'administration d'un

diocèse⁹, et ayant collaboré étroitement avec les prêtres, dont certains étaient des alcooliques «en recouvrance», j'avais lu les ouvrages de la psychothérapeute Anne Wilson Schaef qui traitent de la dynamique psychosociale des dépendances, de la codépendance et des systèmes qui les soutiennent. Ces lectures me faisaient soupçonner que le problème de la dépendance de ces femmes par rapport au clergé était en réalité un problème de codépendance.

La première partie de ce travail consistera donc à reconnaître les caractéristiques de la codépendance telles qu'elles sont décrites dans certains ouvrages contemporains, et ensuite à montrer comment les comportements des femmes interviewées constituent de la codépendance. La grille d'analyse utilisée sera celle d'Anne Wilson Schaef, psychothérapeute américaine qui traite depuis plusieurs années le phénomène de la codépendance, chez les femmes surtout¹⁰.

La deuxième partie examinera l'enseignement récent du Magistère de l'Église, surtout celui qui traite de la non-ordination des femmes. Le but poursuivi est de montrer comment, dans les rôles qu'il assigne aux femmes, cet enseignement s'insère dans une tradition qui sacralise le pouvoir patriarcal. On pourra ensuite établir le rapport entre ces rôles et le phénomène de la codépendance cléricale. Pour l'analyse de l'Église comme société

⁹ C'est d'ailleurs ce qui a motivé l'infirmière à demander mon aide pour son projet.

¹⁰ A.W. SCHAEF. *Codependency Misunderstood-Mistreated*, San Francisco, Harper Collins, 1986.

dysfonctionnelle qui engendre la codépendance chez ses membres, je reprendrai une analyse ultérieure du patriarcat, aussi d'Anne Wilson Schaef¹¹.

La troisième partie documente le cheminement de femmes qui se sont relevées d'un abus de pouvoir. Puisant dans l'expérience de femmes qui ont retrouvé leur équilibre psychique et spirituel, cette section veut proposer une approche pastorale basée sur de nouvelles représentations théologiques et une spiritualité adaptée aux femmes qui puissent les aider à grandir dans la foi et guérir.

Les témoignages personnels des femmes qui ont souffert et qui souffrent encore de l'abus du pouvoir clérical occupent une place irremplaçable dans la recherche pour ce projet. Leurs histoires constituent la base première de la documentation puisque c'est dans l'intérêt des femmes blessées en Église que ce mémoire est rédigé.

¹¹ A.W.SCHAEF, *When Society Becomes an Addict*, San Francisco, Harper and Row, 1987.

PREMIERE PARTIE

FEMMES EN ÉGLISE, CODÉPENDANCE ET ABUS DE POUVOIR

Pour mener à bien un projet d'aide aux femmes abusées en Église, il ne suffit pas de dire qu'elles sont codépendantes par rapport au clergé et les diriger vers l'un ou l'autre Groupe de Douze Étapes. De toute façon, la plupart d'entre elles ne veulent rien savoir. Il faut documenter leur expérience, l'analyser à l'aide d'une grille théorique pour en repérer les constantes, et nommer l'oppression qui les afflige. Alors seulement pourrons-nous leur tendre la main, suivant l'exemple de Jésus qui relève la femme courbée (Luc 13, 11-12), en offrant de les aider à se libérer de leur codépendance et à se relever de leur posture de victime d'abus.

Cette première partie d'un mémoire qui se veut un projet pastoral d'aide aux femmes victimes d'un abus de pouvoir en Église comprend trois chapitres. Dans le premier, je synthétise l'information recueillie à partir d'entrevues menées auprès de femmes qui ont vécu un abus de pouvoir dans l'Église pour dessiner deux portraits-robots de femmes abusées. Dans le deuxième, après avoir défini la codépendance et justifié le modèle d'analyse privilégié, je tente de montrer que ces femmes manifestent des traits de codépendance. Le troisième chapitre présente une définition de l'abus de pouvoir et analyse l'expérience des femmes pour y déceler les éléments d'abus et établir un lien entre ces abus et leur état de codépendance.

CHAPITRE I

DES FEMMES EN ÉGLISE QUI ONT BESOIN D'AIDE

1.1 HISTOIRES DE FEMMES ABUSÉES

Ce travail devait d'abord documenter l'expérience de femmes abusées. Douze femmes m'ont «raconté leur histoire». À l'exception de deux entrevues menées de façon structurée, ces histoires m'ont été racontées lors d'échanges amicaux. Après les rencontres, je remplissais un des deux questionnaires¹² préparés avec l'aide des deux intervenantes mentionnées plus haut. Ce sont, justement, les confidences que ces dernières avaient recueillies qui les avaient amenées à percevoir un besoin urgent de former un groupe d'appui pour femmes abusées par des prêtres. Les deux questionnaires utilisés sont adaptés du questionnaire que l'on distribue aux personnes qui se présentent pour la première fois à *Adult Children of Alcoholics*, un groupe de Douze Étapes pour personnes qui ont grandi dans une famille d'alcoolique¹³. En documentant ma recherche, il m'est revenu à la mémoire des incidents qui m'avaient

¹² Voir les questionnaires I et II en annexe.

¹³ «Did You Grow Up With a Problem Drinker?» Al-Anon Family Group Headquarters, Inc., New York, 1984. (Auteur inconnu)

été racontés alors que je travaillais pour un diocèse. J'ai tenté de renouer avec les trois femmes qui m'avaient confié ces histoires, mais elles n'ont pas voulu «rouvrir de vieilles plaies». Toutes trois voulaient protéger leurs familles et aussi leur emploi en paroisse¹⁴. De tous ces témoignages, il semblait se dessiner deux groupes de femmes profondément blessées: celles qui avaient eu des relations sexuelles qui ressemblaient à de l'abus sexuel de la part d'un prêtre, et celles qui avaient été licenciées sans motif d'un service paroissial ou diocésain, ce qui était une autre forme d'abus de pouvoir. Aucune des répondantes ne semblait vouloir jeter le blâme sur le prêtre qui l'avait blessée, ni sur un système ecclésial qui tolère ces abus. Cette tendance à vouloir protéger le prêtre abusif a éveillé chez moi un soupçon de plus, à savoir que ces femmes pourraient être codépendantes par rapport au clergé¹⁵, comme le sont souvent les femmes qui vivent avec un alcoolique, un toxicomane ou un conjoint abusif.

Ces femmes ne se disent pas codépendantes. Elles reconnaissent être blessées par la façon dont le clergé les a traitées. Elles avouent

¹⁴ Pour fins d'anonymat, je tiens à souligner que les femmes ne viennent pas toutes du même diocèse. Grâce à l'Internet, en plus des répondantes du diocèse de Sault Ste-Marie, j'ai pu correspondre avec des répondantes de l'archidiocèse de Toronto, d'Ottawa et de Gatineau-Hull.

¹⁵ Tout au long de ce travail, le terme clergé se rapporte aux prêtres et évêques. Les diacres, bien que canoniquement des clercs, n'ont effectivement aucun pouvoir décisionnel dans l'Église catholique. Voir Code de Droit canonique (1983), canons 129, 274, 519 et autres. D'ailleurs, il n'est nulle part question ici d'abus de la part d'un diacre.

être souvent très fatiguées, elles sont enclines à toutes sortes de maladies physiques, à la dépression, parfois même au suicide. La majorité sont des catholiques pratiquantes et engagées; deux seulement se sont éloignées de l'Église institutionnelle parce qu'elles ne peuvent pas réconcilier leur foi chrétienne avec une image d'Église trop masculine et axée sur le pouvoir. Seules ces deux dernières se reconnaissent comme codépendantes par rapport au clergé.

De plus, j'ai interviewé trois autres intervenantes auprès de femmes abusées: une ancienne responsable de la formation et de l'accompagnement spirituel des jeunes religieuses de sa communauté¹⁶, une femme prêtre de l'Église anglicane¹⁷ et, enfin, une intervenante auprès des victimes d'inceste et d'abus sexuel durant l'enfance¹⁸. L'importance de leur témoignage pour ce travail réside surtout dans les thérapies qu'elles proposent, et qui

¹⁶ Noreen Muldoon, C.S.J., est directrice du *Family Enrichment Centre*, centre de ressourcement spirituel et de counseling familial. Une de mes répondantes, abusée par un prédicateur de retraite alors qu'elle était en communauté, m'a conseillée de l'interviewer.

¹⁷ Susan DeGruchy, archidiacre de l'Église anglicane, est avocate, canoniste et professeure de théologie à l'Université Thornloe de Sudbury. Elle est souvent invitée à donner des conférences sur la question de l'inconduite professionnelle du clergé. Membre de la *Pastoral Institute of Northern Ontario*, elle conseille les victimes adultes de l'inceste et les victimes d'abus sexuels par un membre du clergé.

¹⁸ Il s'agit de Victoria Monkman qui a fondé deux centres pour femmes violentées dans le Nord de l'Ontario. Elle s'intéresse tout particulièrement à la question de la violence qui touche les femmes franco-ontariennes, majoritairement catholiques, et du rapport entre l'Église patriarcale et la violence familiale.

reviendront davantage dans la troisième partie de ce mémoire où il sera plus précisément question de la façon d'aider ces femmes.

Les détails contenus dans les histoires reconstituées qui suivent, on le devine bien, ne concernent pas que deux personnes interviewées. Il faudra donc éviter de chercher à repérer des cas individuels, car les deux cas dont il est question ici sont fictifs. Reste que la problématique qu'ils soulèvent est très réelle et les histoires ne racontent rien qui n'a pas été vécu par plusieurs femmes. Toutes les répondantes disent connaître au moins une autre femme qui a vécu une histoire semblable à la leur¹⁹.

Ces histoires reconstituées montrent que les femmes qui acceptent d'avoir des relations sexuelles avec un prêtre sont dans la plupart des cas victimes d'abus sexuel, et que les femmes brisées par la perte de leur emploi en Église sont victimes de discrimination et de harcèlement sexuel systématiques; que la codépendance qui se développe chez l'une et chez l'autre est directement liée à l'abus de pouvoir clérical; et que ces abus de pouvoir sont toujours une

¹⁹ Pour d'autres cas documentés, voir K. SANDS, *Escape From Paradise*, Minneapolis, Fortress Press, 1994. L'auteure fait l'analyse d'histoires de femmes qui ont été fragilisées à la suite de relations intimes avec des prêtres. En préparant sa thèse de doctorat en théologie systématique, elle examine la dynamique politico-sexuelle qui existe entre prêtres et femmes dans l'Église contemporaine, dynamique qui donne lieu à la victimisation des femmes et à la déresponsabilisation des prêtres. Pour ce qui est du second type d'abus, voir L. BARONI, et al., *Voix de femmes, voies de passage*, Montréal, Éd. Paulines, 1995, p. 123-125, et M.-A. ROY, *Les ouvrières de l'Église*, op. cit., p. 188-218.

négarion des valeurs chrétiennes et évangéliques.

1.2 HISTOIRE DE JOCELYNE

Jocelyne est une jolie femme de 35 ans. Elle est infirmière de profession, mariée à un médecin, mère de trois enfants. Depuis quelque temps, elle soupçonne que son mari la trompe avec d'autres femmes. Après 13 ans de mariage, il la quitte et demande le divorce. Depuis des années, elle se confie à Michel, son curé, un homme de la fin quarantaine, chaleureux, compréhensif et compatissant. Le jour où elle lui apprend qu'elle est divorcée, le prêtre l'encourage à demander la nullité de son mariage, l'assurant qu'il l'aidera à remplir les formulaires très compliqués. Lorsqu'elle quitte son bureau ce jour-là, il lui fait un câlin plus affectueux que d'habitude, l'embrasse sur la bouche, et lui dit: «Je t'aime beaucoup, tu sais.» Elle est confuse et plus qu'un peu mal à l'aise. Il y a longtemps qu'un homme ne lui a pas dit ces mots, qu'elle n'a pas éprouvé le confort d'être serrée dans les bras d'un homme. Michel suggère que Jocelyne vienne au presbytère remplir son questionnaire de nullité, de préférence le soir quand c'est plus tranquille. Dès leur première rencontre, et en dépit des hésitations de Jocelyne, ils ont des relations sexuelles. Michel lui demande de n'en parler à personne. Jocelyne se sent un peu coupable et honteuse, Michel est prêtre, son père spirituel à qui elle a confié tous ses secrets les plus intimes... mais Michel semble lui offrir l'amour qui manque dans sa vie.

Jocelyne s'aperçoit qu'elle ment souvent à ses enfants et à ses amies au sujet de ce qui se passe entre elle et Michel, pourquoi elle n'a pas le goût de refaire sa vie et sortir avec d'autres hommes. Au bout de deux ans, Jocelyne reçoit le décret de nullité de son mariage. Elle demande à Michel pourquoi il n'accepterait pas de quitter la prêtrise pour la marier. Il lui répond: «Je veux être prêtre et l'Église ne me permet pas de me marier. C'est à prendre ou à laisser.» Désespérée, Jocelyne consulte un thérapeute. Celui-ci, en entendant son histoire, ne cache pas son indignation: «Si je couchais avec une de mes clientes, lui dit-il, je serais poursuivi pour inconduite professionnelle. De même ton médecin, n'importe quel professionnel. Laisse tomber cet homme et rapporte-le à son évêque.» Jocelyne n'ose pas rapporter Michel à son évêque, de peur que ce dernier ne l'oblige à rompre avec elle. Ce n'est que lorsqu'elle a appris qu'il y avait une autre femme qui visitait souvent Michel le soir que Jocelyne a commencé à reconnaître qu'elle a été victime d'un abus sexuel.

Jocelyne se retrouve seule: ses enfants ont grandi et quitté la maison, elle a laissé tomber toutes ses amies, elle ne travaille qu'à temps partiel, ce qui suffit à peine. En dépit de longues sessions de thérapie, elle est toujours au bord de la dépression.

1.3 HISTOIRE DE MADELEINE

Madeleine et Jacques sont mariés depuis dix ans. Jacques est vendeur d'automobiles. Ses affaires vont très bien, il est heureux

que Madeleine puisse rester au foyer pour élever leurs quatre enfants. Il appuie Madeleine dans son engagement social avec les Scouts de la paroisse et la Soupe populaire de sa ville. Un jour leur curé, un homme âgé et hypothéqué par le cancer, lui demande si elle ne pourrait pas l'aider à la préparation sacramentelle des enfants. Le nouveau vicaire promis par l'évêque a dû prendre un congé pour traitement d'alcoolisme, et sa grande paroisse urbaine a vraiment besoin d'une agente de pastorale. Il lui faut une personne compétente, habile dans l'interaction avec les jeunes familles et qui a les moyens de travailler bénévolement. Madeleine, qui avait songé à se faire religieuse dans sa jeunesse, croit que c'est l'Esprit Saint qui l'appelle par l'entremise du curé. Elle désire ardemment travailler à la mission de l'Église.

Quelques mois s'écoulent, et le vicaire, Jean-Yves, revient de sa cure. Il se rend vite compte que Madeleine est une aide indispensable à la paroisse. Les gens la respectent et lui font confiance. Elle aime tellement son travail qu'elle s'est inscrite au programme de formation pour les ministères en Église. Jean-Yves la félicite pour son beau travail, l'encourage dans ses études théologiques, et profite des longues absences du curé pour lui faire des confidences: sa lutte contre l'alcoolisme, la solitude du prêtre célibataire, son désir de continuer lui aussi ses études pour enseigner dans une université. Il lui demande son avis sur toutes sortes de questions d'ordre pastoral et lui délègue certaines de ses propres tâches paroissiales. Madeleine et Jean-

Yves font équipe. Elle prépare souvent ses homélies et le remplace aux réunions pour qu'il puisse poursuivre ses études. Elle est aussi consciente que Jean-Yves ne veut pas être vicaire de paroisse toute sa vie, qu'il veut «monter dans l'échelle hiérarchique».

Le mari de Madeleine remarque qu'elle passe de plus en plus de temps à la paroisse, que même si elle reçoit maintenant un salaire, il est minime, compte tenu de ses compétences, du travail et des responsabilités qui lui sont confiées. Elle se préoccupe beaucoup de son apparence, elle parle souvent de Jean-Yves. Ses enfants, en pleine adolescence, lui reprochent de ne plus s'intéresser à leurs études, leurs projets de vie. Un jour sa fille de 17 ans, exaspérée, lui lance au visage qu'elle est tombée amoureuse de Jean-Yves et qu'elle n'a même pas le courage de divorcer. Madeleine est abasourdie. Elle reconnaît intérieurement qu'elle ne se sent vraiment heureuse qu'avec Jean-Yves. Elle est convaincue que leur amitié est fondée sur leur amour réciproque de Dieu et de l'Église. S'il y a une certaine complicité entre eux, il ne se passe absolument rien de «sexuel». Elle croit que ce qui la rend si heureuse c'est le fait, qu'effectivement, elle partage son sacerdoce. Depuis que Jean-Yves est dans la paroisse, cependant, le mari de Madeleine se laisse de plus en plus accaparer par son travail et consomme beaucoup d'alcool. Les enfants quittent un à un le foyer pour aller habiter ailleurs.

Au bout de quelques années, le curé meurt. Le nouveau curé estime

que Madeleine a beaucoup trop d'influence dans la paroisse et de toute façon, il ne veut rien entendre d'une agente de pastorale. Lorsque la sacristine laisse entendre que l'amitié entre Madeleine et Jean-Yves fait chuchoter les gens de la paroisse, le curé la renvoie immédiatement de son poste sans donner d'explications.

Madeleine se retrouve chez elle, sans emploi, profondément déprimée. Elle n'ose pas demander à son mari de payer la thérapie dont elle aurait besoin. Elle a cessé d'aller à l'Église parce qu'elle se sent rejetée et ne sait pas ce qu'elle a fait de mal. Elle en vient même à se demander si Dieu existe.

Lorsque la femme qui a subi un abus de pouvoir cherche à se libérer de l'emprise qu'a sur elle le prêtre dans sa vie, elle ressemble à une femme battue: elle est encore «en amour» avec l'Église qui l'a rejetée ou le prêtre qui l'a violée²⁰. Elle se blâme elle-même sans trop pouvoir nommer le mal qu'elle a fait. Et elle ne veut surtout pas remettre en cause ni le prêtre ni l'Église. Elle se dit prête à tout pardonner. En fait, elle se croit obligée de pardonner, d'oublier ou de garder secret son mal parce qu'elle a peur. Peur de perdre le soutien, l'amitié ou la considération du prêtre, peur d'être rejetée par la communauté paroissiale, peur d'être jugée, peur qu'en portant plainte elle porte atteinte à la sainteté de l'Église en la personne du prêtre. Et c'est justement la peur de se

²⁰ Ce mot n'est pas trop fort. Il s'agit bien de relations sexuelles sans véritable consentement. Nous y reviendrons.

retrouver seule, en face d'elle même et de sa vulnérabilité, que son manque absolu de pouvoir face au prêtre et à l'Église laisse percevoir chez elle des signes de dépendance par rapport au clergé. Comme nous le verrons dans l'étude qui suit, la dynamique de la dépendance et celle de la codépendance sont essentiellement les mêmes.

CHAPITRE 2

LES FEMMES EN ÉGLISE ET LA CODÉPENDANCE

2.1 LA CODÉPENDANCE

Le terme codépendance est apparu dans les années 1970 pour décrire certains membres de familles d'alcooliques. Il en est venu à s'étendre aux personnes qui, ayant vécu durant l'enfance au sein d'une famille dite dysfonctionnelle (c'est-à-dire qui ne subvient pas aux besoins psychoaffectifs de ses membres) ou abusive, manifestent des traits de personnalité très particuliers à l'âge adulte.

La codépendance est une façon malsaine d'être en relation avec soi-même et les autres. La personne codépendante trouve sa validation en dehors d'elle-même. En d'autres mots elle cherche toujours l'approbation et l'acceptation des autres, que ce soit une personne, un groupe ou une institution. Les principaux traits de la codépendance sont le manque d'estime de soi, l'incapacité de se fixer des frontières personnelles, la difficulté à reconnaître et exprimer sa réalité propre, l'incapacité de voir à ses propres

besoins et désirs, et la tendance à l'outre-mesure²¹.

Afin d'examiner l'expérience d'un groupe de femmes en Église, il fallait trouver un modèle théorique qui aide à mieux comprendre la dynamique de pouvoir à l'oeuvre entre elles et les prêtres.

2.2. L'ANALYSE PSYCHOSOCIALE D'ANNE WILSON SCHAEF

La psychothérapeute américaine Anne Wilson Schaefer s'est penchée sur la réalité psychosociale et politique des femmes dans la société contemporaine. Elle a élaboré un modèle théorique applicable à la situation des femmes dans l'Église. Dans un premier livre, *Women's Reality*²², l'auteure décrit la réalité des femmes au sein d'un système social où l'homme blanc détient le pouvoir. Elle parle du «péché originel d'être née femme» dans un système patriarcal qui s'est lui-même sacralisé, et qui se maintient grâce à quatre mythes: 1) il est le seul système qui existe, 2) l'homme est foncièrement supérieur, 3) il sait et comprend tout et a donc le droit de dire ce qui est vrai et vaut la peine d'être appris, 4) il est possible d'être complètement logique, rationnel et objectif à l'intérieur de ce système (on peut donc faire abstraction de tous les autres modes de penser, de percevoir, d'apprendre)²³. En fait,

²¹ J.R. WILSON et J.A. WILSON. «La codépendance», dans *Comprendre les dépendances*, Montréal, Éditions sciences et culture, 1995, p. 81, et P. MELLODY. *Facing Codependence*, San Francisco, Harper Collins, 1989, p. 4.

²² A. W. SCHAEFER, *Women's Reality: An Emerging Female System in a White Male Society*, Minneapolis, Winston, 1985.

²³ *ibid.*, p. 7-10.

ces quatre mythes peuvent se résumer en un seul: il donne à l'homme la possibilité d'être Dieu, du moins tel que défini par ce système, et de nier son humanité faillible²⁴.

Ce système s'arroge non seulement le droit de définir «la femme», de lui dire comment penser, sentir et agir, mais il la définit de manière à ce qu'elle soutienne consciemment et inconsciemment le système patriarcal masculin et ses mythes. On apprend aux femmes qu'elles sont foncièrement inférieures de par leur naissance. Anne Wilson Schaef va jusqu'à dire qu'il n'y a aucune «absolution» pour ce «péché» (d'être née femme) sauf par l'intervention d'un médiateur externe qui est toujours un homme. Le système fait croire aux femmes que si elles peuvent réussir à s'attacher à un homme et obtenir sa validation et son approbation, elles pourront obtenir l'«absolution». C'est ce qui explique que les femmes se donnent tant de mal pour plaire aux hommes et à répondre aux exigences du système patriarcal masculin. C'est aussi ce qui explique leur état de dépendance par rapport aux hommes²⁵. La théorie psychosociale d'Anne Wilson Schaef est importante pour ce travail à deux titres: elle explique le besoin qu'ont les femmes de nommer leur propre réalité afin de pouvoir se libérer d'un système patriarcal qui les opprime²⁶, et elle souligne l'importance pour les femmes de prendre

²⁴ *ibid.*, p. 15.

²⁵ *ibid.*, p. 35-37.

²⁶ *ibid.*, «This book has three purposes: liberation, sharing, and communication. It is intended to liberate women from an unnecessary oppression based on myths...» dans l'Introduction à

conscience des fondements théologiques qui sous-tendent le système patriarcal:

I believe that it is absolutely essential for men and women in our culture to be theologically aware. We cannot ignore theological beliefs and still hope to understand what is happening to men and women today. Women in particular are very strongly affected by the theological assumptions of the White Male System²⁷.

C'est à l'intérieur de ce système patriarcal qu'Anne Wilson Schaef situe le phénomène de la codépendance. Elle y consacre un petit ouvrage théorique intitulé *Codependency: Mistreated-Misunderstood* où elle propose la définition suivante:

What we are calling codependence is, indeed, a disease [...], an unhealthy and abnormal disease process, whose assumptions, beliefs, behaviors, and lack of spirituality lead to a process of nonliving that is progressively death-oriented²⁸.

C'est ce modèle théorique qui servira à étudier le témoignage des femmes au sujet de leur expérience d'abus de pouvoir dans une Église patriarcale, et à repérer chez elles les traits caractéristiques de la codépendance.

2.3 JUSTIFICATION DU MODÈLE THÉORIQUE

La plupart des femmes interviewées pour ce projet n'aimaient pas le terme «codépendante», même s'il est difficile pour elles de nommer

Women's Reality.

²⁷ *ibid.*, p. 162. Le lien entre la théologie et la psychothérapie n'est jamais loin de la surface pour Anne Wilson Schaef. D'ailleurs elle avoue s'être inspirée de théologiennes féministes comme Mary Daly et Rosemary Radford Ruether.

²⁸ A.W. SCHAEF. *Codependency Misunderstood-Mistreated*, op. cit., p. 25. (souligné dans le texte)

le malaise qu'elles vivent. En cela elles rejoignent une critique féministe grandissante à ce sujet. Deux objections majeures surgissent. Une première qui voit dans le préfixe *co* une complicité, une sorte d'interaction réciproque qui laisse entendre que les femmes consentent à se laisser opprimer et abuser, et une seconde qui voit dans l'usage du terme un sexisme implicite qui rejette le blâme pour la victimisation des femmes sur les femmes elles-mêmes. Dire que les femmes victimes d'abus de pouvoir sont codépendantes revient à les blâmer pour un problème qui a des répercussions beaucoup plus vastes tant sur le plan psychologique que politique et social²⁹. Marguerite Babcock et Christine McKay semblent vouloir insister sur le fait que la codépendance est une réalité qui ne se retrouve que chez les femmes³⁰ alors qu'Anne Wilson Schaef, dans son analyse du phénomène, déclare catégoriquement que la codépendance est un fait de société³¹.

Ancrée dans le patriarcat, la codépendance est reliée au fait que la société patriarcale se fonde sur la domination de certains hommes sur d'autres hommes et sur les femmes. La domination patriarcale justifie la victimisation des personnes dominées,

²⁹ Une étude féministe sur le terme *codépendance* abonde en ce sens; voir M. BABCOCK and C. MCKAY, *Challenging Codependency: Feminist Critiques*. University of Toronto Press, Toronto, 1995, p. 22.

³⁰ *ibid.* p. 37.

³¹ A.W. SCHAEF. *Codependency Misunderstood-Mistreated*, *op. cit.*, p. 4.

qu'elles soient hommes ou femmes. Et même si Anne Wilson Schaef et les critiques féministes de la codépendance sont d'accord pour dire que les personnes codépendantes sont obsédées dans leur volonté de contrôler les comportements des autres (ceux qui les dominent), il faut bien comprendre que c'est dans l'espoir de mettre fin à l'abus de pouvoir dont elles sont victimes.

Il faut aussi donner raison aux critiques féministes sur un point capital: la codépendance comporte des traits caractéristiques qui décrivent la femme parfaitement assimilée à une société où l'homme est suprême et la codépendance est une description précise de la manière dont les femmes sont formées pour soutenir un système de domination et de subordination³². Et pour les femmes, tant dans la société en général que dans l'Église, cette formation commence à la naissance et se poursuit tout au long de la vie³³ par le biais de l'interaction au sein des familles et avec certaines institutions, notamment l'Église.

La codépendance des femmes en Église relève directement du fait que l'Église, institution patriarcale par excellence, forme les clercs à assumer un rôle de domination en confiant à eux seuls le pouvoir décisionnel avec l'ordination sacerdotale. Et s'il est vrai que les hommes en Église peuvent être codépendants, il ne faut pas laisser

³² K. HAGAN. «Codependency and the Myth of Recovery: A feminist Scrutiny», M. BABCOCK and C. MCKAY, *op. cit.* p. 202.

³³ *ibid.*, p. 203.

cette réalité occulter la véritable dynamique de pouvoir à l'oeuvre qui maintient l'inégalité de fait entre hommes et femmes dans une Église essentiellement sexiste. Au fond, ce n'est pas tant le terme lui-même qui pose problème que la réalité qu'il décrit: toutes les femmes en Église sont opprimées du seul fait de vivre dans une société où le pouvoir demeure uniquement du côté des hommes ordonnés.

Certes, le terme codépendance pose problème. En effet, comme nous serons en mesure de constater dans les pages qui suivent, la situation des femmes dont il est question dans ce travail ressemble plutôt à celles des «femmes battues»³⁴. Faut-il alors parler de «victimisation», de «vulnérabilité», ou tout simplement de «l'oppression» des femmes en Église?. Même si tous ces termes s'appliquent, le terme *codépendance* me paraît être celui qui décrit le mieux l'état d'un très grand nombre de femmes dans l'Église catholique aujourd'hui. Bien sûr, on ne peut parler de codépendance sans d'abord comprendre le phénomène de la dépendance. La dépendance dont il est question ici est celle du clergé par rapport au pouvoir. C'est là un point important sur lequel il nous faudra revenir. Pour le moment, je veux examiner l'expérience d'un groupe de femmes en Église pour appuyer la thèse que j'avance: les femmes

³⁴ Voir le questionnaire: «Est-ce que je suis dans une relation abusive?» (Annexe III). Joanne Carlson Brown et Rebecca Parker sont plus catégoriques: «The women who stay (in the Church) are surely as victimized and abused as any battered woman.» Voir J. CARLSON BROWN and C.R. BOHN, ed., *Christianity, Patriarchy and Abuse, A feminist Critique*, New York, The Pilgrim Press, 1989, p. 3.

victimes d'un abus de pouvoir de la part du clergé manifestent des signes de codépendance et cette codépendance est à la fois causée et entretenue par l'institution.

2.4 SIGNES DE CODÉPENDANCE

2.4.1 L'absence de centre personnel

Le moi profond de la personne codépendante est déterminé de l'extérieur: elle ne s'appartient pas. Elle s'isole de ses propres émotions pour vivre celles des autres. Elle consacre une grande partie de son temps à deviner ce que les autres veulent afin de leur plaire. Elle a perdu son centre. Par conséquent, elle espère combler ce vide intérieur, trouver la plénitude et le bonheur en répondant aux exigences des autres. Elle dépense toutes ses énergies physiques et psychiques à rencontrer les exigences d'une autre personne, d'une institution, d'une substance ou d'un travail³⁵. En somme, les personnes codépendantes ne savent pas qui elles sont. C'est le manque de conscience d'être quelqu'un, et donc l'absence d'un centre personnel, qui est à la racine de toutes les autres manifestations de la codépendance.

La femme codépendante en Église ne s'appartient pas³⁶. Sa nature, sa mission, sa vie tout entière sont déterminées par l'enseignement du Magistère. Dans la vie quotidienne, son existence dépend

³⁵ A.W. SCHAEF. *Codependency Misunderstood-Mistreated*, op. cit., p.39.

³⁶ *ibid.*, p. 48.

énormément du bon vouloir du détenteur de pouvoir ecclésiastique en qui elle met sa confiance. Son «je» profond, son centre, le lieu où elle devrait être en mesure de faire l'expérience personnelle de Dieu et du sacré, lui est fermé.

2.4.2 Le déni

Les personnes codépendantes sont en état de déni. Elles se trompent elles-mêmes, et veulent tromper les autres et le monde entier³⁷. La chose la plus difficile à accepter pour les femmes codépendantes en Église, c'est le fait qu'elles sont opprimées *parce que femmes*, que l'on abuse de leur désir de servir Dieu et l'Église, et que l'institution se maintient au pouvoir grâce à leur disponibilité, leur générosité. Elles pratiquent ces vertus à l'excès. C'est aussi ce qui finit par les briser, comme dans le cas de Jocelyne, ou de les épuiser, comme dans le cas de Madeleine.

2.4.3 Le manque d'estime de soi

«Le sentiment de valoir quelque chose est tout à fait central dans l'existence humaine. Le perdre conduit au désespoir, parfois au meurtre ou au suicide³⁸». Ces propos de Philippe d'Iribarne faisant état de l'incapacité qu'ont les sociétés modernes à donner aux individus le sentiment de leur propre valeur, prennent encore plus d'acuité lorsqu'il est question des femmes en Église. Car le

³⁷ *ibid.*, p. 81.

³⁸ P. D'IRIBARNE. «Crise de l'identité moderne» dans *Futuribles*, janvier 1993, p. 62.

sentiment de valoir quelque chose est «intimement associé à l'appartenance à un groupe; la valeur en tant que groupe, donne valeur à chacun de ses membres»³⁹. Et s'il est vrai, comme le déclare D'Iribarne, que le sentiment de valoir quelque chose est étroitement lié à la fidélité au groupe et à son idéologie, la femme est prise dans un piège. Effectivement, elle ne peut «sortir de l'état que lui a attribué sa naissance, que celui-ci soit brillant ou misérable, ni échapper aux normes associées à cet état. (Elle) vit sous le regard des autres membres du groupe qui exercent sur (elle) un contrôle de tous les instants»⁴⁰.

La femme en Église n'a d'autre valeur que celle que la hiérarchie veut bien lui attribuer. Et la hiérarchie, ou du moins son représentant, c'est le prêtre le plus près d'elle: son curé ou directeur spirituel, ou encore le prêtre ou l'évêque qui est son employeur. Si, dans la société moderne, «on vaut par ses performances propres, sociales et plus encore morales: ses succès en matière d'études et de profession, son niveau de consommation, son honnêteté, sa vertu⁴¹», il n'en est pas ainsi dans l'Église. Un grand nombre de femmes se dévouent sans compter au service de l'Église. Mais même quand elles ont tout donné, elles ne sont

³⁹ *loc. cit.*

⁴⁰ *ibid.*, p. 63.

⁴¹ *ibid.*, p. 64.

jamais «à la hauteur»⁴². C'est encore là un signe de leur codépendance. Plus on leur en demande, plus elles donnent, dans l'espoir futile d'être reconnues comme égales. Combien de femmes en Église ont fait le travail pour lequel un prêtre ou un évêque a été félicité! , en plus de son travail d'agente de pastorale responsable des programmes de préparation sacramentelle des enfants, préparait les homélies du vicaire Jean-Yves. Pourquoi? «Il disait que j'étais beaucoup plus connectée au vécu des gens. Et que ça m'aiderait à interioriser les Lectures du dimanche. Personne ne savait que c'était moi qui préparais ses homélies... et les gens lui disaient combien elles leur parlaient. Jamais il n'aurait avoué qu'elles étaient les miennes.» Mais pourquoi alors le faire? «Parce que, dans l'Église, on est là pour le service, pas la gloire.»

Ce n'est que lorsqu'elle a été licenciée que Madeleine s'est mise à réfléchir sur la manière dont elle avait été manipulée. En cela elle reflète la situation de beaucoup de femmes qui travaillent bénévolement à la mission de l'Église sans comprendre les structures de pouvoir qui encadrent leur service. Voici ce qu'en écrit Marie-Andrée Roy:

La structure de pouvoir dans l'Église est pratiquement invisible aux yeux de la grande majorité de ces femmes parce qu'elles n'ont pas accès aux sphères d'autorité, aux milieux décisionnels. Le pouvoir clérical leur semble abstrait, théorique alors qu'elles vivent au quotidien un engagement en concordance avec leurs valeurs. La prise de conscience

⁴² C'est ce que A.W. Schaef entend par le «péché originel d'être née femme». Voir plus haut, p. 22.

intervient lorsque se pose un interdit institutionnel. Les femmes réalisent alors la limite de leurs moyens⁴³.

Mais avant cette prise de conscience, beaucoup de femmes, comme , tombent dans le piège du surmenage. Elles ont perdu le sens de leur «je» qui demande à être valorisé, apprécié et reconnu pour lui-même. Aussi éprouvent-elles de la difficulté à prendre du temps pour elles-mêmes. Dans les sept ans qu'elle a été au service de sa paroisse, n'a pris qu'une semaine de vacances: son mari avait gagné un voyage d'une semaine à Acapulco pour avoir vendu le plus grand nombre d'autos cette année-là. Pendant les vacances que la paroisse lui accordait, elle suivait des sessions de formation en théologie pastorale. Sa compétence professionnelle était devenue une véritable obsession.

Jocelyne, pour sa part, avoue combien ses besoins et ses désirs n'entraient jamais en ligne de compte dans ses relations avec Michel. Après l'avoir quitté, elle a compris combien elle faisait tout pour lui plaire, pour ne pas qu'il l'abandonne: de taille normale, elle était devenue boulimique parce que Michel avait passé une remarque au sujet des «grassettes». Leurs rendez-vous suivaient toujours son horaire à lui, et il lui arrivait de l'inviter au presbytère pour une heure, puis de la renvoyer chez elle lorsque «ses besoins étaient satisfaits». Elle était devenue un objet. Ses enfants lui faisaient remarquer que jamais elle ne hasardait une opinion sans mentionner le nom de Michel. Elle

⁴³ M.- A. ROY. *op. cit.*, p. 217.

avouera aussi que, avant de quitter Michel, elle n'osait pas regarder «le grand vide intérieur qui aurait dû être la place pour rencontrer Dieu». Michel avait pris toute la place dans sa vie.

2.4.4 L'absence de frontières personnelles

(T)he family, the school, the church actively train us not to form boundaries. They teach us to think what we are told to think, feel what we are told to feel, see what we are told to see [...] In order to have and experience boundaries, a person must start with an internal referent (knowing what one feels and thinks from the inside) and then relate with the world from that perspective⁴⁴.

Les codépendantes n'ont pas de frontières personnelles parce qu'on les leur a enlevées. D'abord les frontières sexuelles physiques: toutes les femmes interviewées font état d'un abus d'ordre sexuel dans l'enfance ou l'adolescence. Madeleine raconte qu'elle a été victime d'inceste à l'âge de cinq ans. Ce souvenir est remonté à la surface en thérapie. Jocelyne raconte qu'à l'adolescence un prêtre lui avait caressé les seins lorsqu'elle était allée en direction spirituelle. Elle avait complètement oublié l'incident... jusqu'à notre entrevue. Une conseillère auprès des victimes d'agressions sexuelles note que parmi les femmes de sa clientèle qui ont été abusées par un membre du clergé, la grande majorité reconnaissent avoir été victimes d'inceste dans leur enfance⁴⁵. Le

⁴⁴ A.W. SCHAEF. *Codependency Misunderstood-Mistreated*, op cit., p. 50.

⁴⁵ Ce constat est aussi celui de C. McKay: «Estimates suggest that many of the women who are labelled codependent are incest survivors. [...] Many of the "symptoms" of codependency, such as weak boundaries are similar to the behaviours that incest survivors develop». M. BABCOCK and C. MCKAY, op. cit., p. 229.

prêtre, poursuit-elle, étant un homme de Dieu et perçu comme fiable, peut assez facilement abuser de la confiance qui lui est accordée.

Elisabeth Schüssler Fiorenza en explique la dynamique:

Les enfants à qui l'on apprend à faire confiance et à obéir aux adultes, en particulier aux parents et aux prêtres, représentants de Dieu, sont particulièrement prédisposés à devenir des victimes⁴⁶.

Un incident que raconte Madeleine illustre comment ses frontières personnelles ont été transgressées:

Jean-Yves était arrivé dans la paroisse depuis quelques semaines. Un jour, il est venu s'asseoir dans mon bureau et m'a raconté une histoire grivoise. J'étais très embarrassée mais je n'ai pas osé lui dire que je trouvais que ça ne convenait pas.

2.4.5 Le besoin de plaire

Sous la rubrique de la validation externe, il faut inclure une véritable compulsion à plaire⁴⁷. Les codépendantes se préoccupent énormément non seulement des besoins, mais aussi des moindres désirs et des goûts des autres parce que c'est en y répondant qu'elles croient pouvoir être acceptées. Madeleine raconte qu'elle rédigeait presque toutes les homélies de Jean-Yves pour qu'il puisse consacrer plus de temps à ses études en théologie. Comme elle avait déjà quitté la paroisse lorsqu'il obtint son diplôme, il lui envoya une carte postale en guise de remerciement. Pourquoi a-t-elle accepté de faire le travail? «Je croyais qu'en le faisant, je libérais Jean-Yves pour des tâches plus importantes. Je sais

⁴⁶ E. SCHUSSLER FIORENZA, «La violence contre les femmes» dans *Concilium*, 252, 1994, p. 19.

⁴⁷ A.W. SCHAEF, *Codependency: Misunderstood-Mistreated*, op. cit., p. 52.

maintenant qu'il en profitait pour aller jouer au golf.» Imaginez la colère dans sa voix. Elle n'aurait jamais exprimé cette colère lorsqu'elle travaillait avec Jean-Yves. Formées à nier leurs propres sentiments⁴⁸, les codépendantes refoulent leur colère d'avoir été manipulées, traitées injustement, dévalorisées ou ridiculisées pour leur dévouement inlassable, «naïf». C'est là d'ailleurs une autre caractéristique de la codépendance: la méfiance à l'endroit de ses propres perceptions et la peur de se mettre à l'écoute de ses propres émotions. C'est aussi une façon de rendre les femmes invisibles.

2.4.6 La tendance à vouloir «contrôler»

Les codépendantes ont tendance à vouloir contrôler les personnes et les situations en se rendant indispensables. N'ayant ni «je» ni estime de soi, elles font pour les autres ce qu'elles ne peuvent et doivent faire pour elles-mêmes⁴⁹. Elles deviennent des martyrs du devoir, souffrent de bon coeur, endossent le blâme pour les erreurs des autres et en acceptent la responsabilité. C'est pourquoi il est si facile de dire que les femmes qui ont des relations sexuelles avec un prêtre sont des séductrices. Elles sont les premières à se culpabiliser. Si elle n'avait pas été une femme attirante, le prêtre n'aurait pas «succombé». Et c'est aussi pourquoi les femmes en Église sont enclines au surmenage. Si seulement elles peuvent en faire assez et le bien faire, elles seront reconnues comme égales.

⁴⁸ *ibid.*, p. 75.

⁴⁹ *ibid.*, p. 79.

L'égalité, pourtant, est un droit et non une récompense. Reste qu'en Église, l'égalité femmes-prêtres est un leurre.

2.4.7 Les maux physiques

Les codépendantes finissent par se rendre malades⁵⁰. De fait, c'est souvent leur planche de salut. Lorsqu'elles aboutissent chez le médecin ou en thérapie, on peut espérer qu'elles essaieront de trouver les causes véritables de leur état. Jocelyne, durant les années où elle était la «maîtresse» de Michel, a subi l'ablation d'un sein cancéreux, a souffert de nombreuses gastro-entérites, s'est mise à fumer et à consommer de fortes doses de calmants et d'alcool. Quant à Madeleine, quelques mois à peine après l'arrivée de Jean-Yves dans la paroisse a commencé à éprouver de fréquents maux de dos et elle s'est fait soigner pour des ulcères d'estomac et une hernie hiatale. Un jour son médecin lui a conseillé de quitter son emploi. «Jamais, se disait-elle, la paroisse ne pourrait pas fonctionner sans moi.»

2.4.8 L'égocentrisme

La manie de se rendre indispensable est étroitement liée à l'égocentrisme⁵¹. Comment expliquer autrement que des personnes qui n'ont ni centre, ni frontières personnelles, ni connexion à leurs propres sentiments se croient indispensables? Pour elles, tout ce qui arrive au prêtre, en bien ou en mal, est de leur faute. Elles

⁵⁰ *ibid.*, p. 58.

⁵¹ *ibid.*, p. 59.

se croient responsables de la survie de l'Église. C'est ce qui a motivé Madeleine à faire une grande partie du travail de Jean-Yves : pour le libérer afin qu'il puisse mieux remplir ses tâches proprement sacerdotales. Jocelyne n'a pas voulu dénoncer Michel de peur que son évêque le punisse, que la vérité cause un scandale et donc un exode massif des pratiquants de la paroisse.

Les codépendantes prennent tout à coeur et pensent pouvoir tout régler, d'où leur réputation d'être des «contrôleuses». En fait, elles se croient responsables de ce que les autres pensent, ressentent et font. Aussi deviennent-elles très manipulatrices. Elles vivent un dualisme paradoxal. N'ayant pas de frontières personnelles, elles ne savent pas où leur «je» finit et l'autre commence. Par conséquent, tout passe par elles. C'est pourquoi on voit souvent des femmes en Église tout faire et vouloir tout savoir. C'est une façon pour elles de manipuler leur patron, se créant ainsi l'illusion d'avoir du pouvoir. Et certaines en ont, mais c'est un pouvoir d'influence. Et c'est un pouvoir temporaire qui risque de se perdre dès que l'administration change⁵².

2.4.9 Abandon de la morale personnelle

La codépendance a comme caractéristique de faire perdre le sens de la moralité⁵³. Elle prend sa source dans le mensonge, l'antipode de la moralité, puisqu'il trahit le besoin qu'a toute personne

⁵² Voir M.- A. Roy. *op. cit.*, p. 81.

⁵³ *ibid.*, p. 65 ss.

humaine d'être vraie avec elle-même. La personne codépendante rationalise ses choix, tente de cacher sa dépendance envers autrui, écarte tous ceux et celles qui voudraient lui faire envisager la réalité de ses relations interpersonnelles abusives. La codépendance mine la personnalité et finit par causer sa désintégration.

Les codépendantes sont motivées par la peur qui leur fait fuir la vérité. Elles ont peur d'être rejetées ou abandonnées, elles ont peur d'échouer, de déplaire. Cette peur engendre une rigidité dans leur manière de penser qui se trahit même de façon corporelle. Une des conseillères répondantes a une longue expérience de travail auprès des femmes violentées et des codépendantes vivant avec des alcooliques. Elle reconnaît les femmes abusées à leur comportement : elles sont rigides, très souvent d'une tenue impeccable, visiblement tendues et très peu ouvertes. Manquant d'estime de soi, elles se permettent pourtant très souvent de porter des jugements critiques sur tout et sur tous, en commençant par elles-mêmes. Elles sont malheureuses, se sentent aliénées et amères. La rigidité corporelle et l'esprit de critique masquent le vide intérieur. La détérioration de l'être intérieur causée par la transgression des frontières personnelles entraîne avec elle, en dépit des apparences, la négligence d'un authentique bien-être physique, mental, social et spirituel. C'est pourquoi elles aboutissent souvent à la clinique médicale ou en thérapie pour se faire guérir.

2.5 DES FEMMES CODÉPENDANTES

L'expérience d'un groupe de femmes en Église semble bien appuyer la thèse que j'avance: les femmes victimes d'un abus de pouvoir de la part du clergé manifestent des signes de codépendance. Elles ont pris à leur compte les croyances, les comportements et une spiritualité qui leur sont assignés par le clergé de l'Église-institution, et elles se retrouvent dans un état souvent lamentable. Et comme les femmes n'ont aucun pouvoir décisionnel au sein de cette institution patriarcale qui s'arroge le droit de lui dire qui elle est, quelle est sa «nature», son rôle, sa mission et sa vocation⁵⁴, elles n'ont d'accès au sacré (et donc à Dieu et au salut) que par l'intermédiaire des détenteurs de pouvoir que sont les prêtres. Ce sont eux les gardiens des «trésors de la grâce»⁵⁵. Mais comme le note Anne Wilson Schaef, il y a un système féminin qui commence à émerger⁵⁶. Les femmes ont commencé à faire confiance à leurs perceptions, à se créer un système ouvert, variable et changeant, un système qui est un processus. Ce processus commence par nommer la réalité vécue des femmes.

⁵⁴ JEAN-PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, 1988.

⁵⁵ Cette réalité est soulignée à maintes reprises, entre autres dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, CECC, Concacan, 1992, n^{os} 1538, 1592, etc.

⁵⁶ A.W. SCHAEF. *When Society Becomes An Addict*, op. cit., p. 7.

CHAPITRE 3

L'ABUS DE POUVOIR

3.1 POUVOIR ET ABUS DE POUVOIR

La question du pouvoir dans l'Église catholique a été traitée à plusieurs endroits⁵⁷. Les définitions qui suivent ont été retenues parce qu'elles ont été formulées par des femmes ou décrivent comment le pouvoir affecte les femmes.

Marie-Andrée Roy écrit que «le concept de pouvoir appliqué au monde clérical est principalement lié à l'idée d'autorité et de domination dans le sens de direction des personnes et des institutions⁵⁸». Pour Peter Rutter le mot pouvoir «se réfère à la différence de degré, de liberté personnelle et sociale entre deux personnes, ce qui conduit l'une de ces personnes à imposer sa volonté à l'autre⁵⁹». L'abus de pouvoir dont il est question dans

⁵⁷ Je signale entre autres ouvrages: *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Collectif sous la direction d'Anita Caron, vlb éditeurs, Montréal, 1991; M. DUMAIS. *Les droits des femmes*, Montréal, Éditions Paulines, 1992; S. TUNC. *Les femmes au pouvoir*, Paris, Cerf, 1993; M.-A. Roy. *Les ouvrières de l'Église*, op. cit..

⁵⁸ M.-A. ROY. «Femmes, domination et pouvoir», dans Anita Caron, dir., *Les femmes et le pouvoir dans l'Église*, Montréal, vlb éditeur, 1991, p. 116.

⁵⁹ P. RUTTER. op. cit., p. 28.

ce travail est de deux ordres: l'abus sexuel et le licenciement sans motif. Dans les deux cas, il s'agit du mauvais usage de l'autorité que l'ordination confère aux prêtres sur les femmes dans l'Église catholique.

3.2 AVENTURE AMOUREUSE OU ABUS SEXUEL?

Les répondantes réunies sous le vocable de Jocelyne sont des femmes fragiles et vulnérables. Elles sont généralement des divorcées, des veuves, des femmes vivant un mariage difficile à cause de la violence, de l'abus d'alcool, du chômage, etc. Elles se tournent vers le prêtre pour trouver compassion et compréhension: il est, après tout, le représentant de Dieu. Pourquoi donc parler d'abus sexuel plutôt que d'aventure amoureuse lorsque ces femmes s'engagent dans des relations sexuelles avec le prêtre? Parce que le prêtre, ici, est en position d'autorité. Pour qu'une relation pastorale respecte les normes de l'éthique, la personne aidante doit respecter la vulnérabilité de sa cliente.

3.2.1 Le décalage de pouvoir

Le différentiel de pouvoir s'esquisse dès lors qu'une personne ayant un besoin particulier vient chercher de l'aide auprès de quelqu'un qui possède plus de savoir, de compétence ou d'expérience. Une fois que la relation est nouée, le pouvoir d'imposer sa volonté croît de manière démesurée, la personne la plus puissante pouvant menacer de mettre un terme à la relation⁶⁰.

Même dans le cas où une femme moins vulnérable tombe amoureuse de son curé ou de son directeur spirituel, le prêtre a la

⁶⁰ *ibid.*, p. 61.

responsabilité de lui dire qu'il ne peut pas, en conscience, s'engager dans une liaison amoureuse avec elle. C'est une transgression de tous les codes d'éthique professionnelle. D'ailleurs le prêtre a fait une promesse de célibat. Il n'est donc pas moralement justifié d'avoir des relations sexuelles avec qui que ce soit! C'est lui qui transige sur sa promesse; mais les femmes sentent toujours que le poids de la culpabilité pèse sur elles⁶¹. Chez toutes les femmes interviewées, on a fait sentir à la femme que c'est elle qui a séduit le prêtre⁶². Une des répondantes, demandant l'absolution (à un autre prêtre) d'avoir des relations sexuelles avec son curé, s'est entendu dire au confessionnal: «Avez-vous pensé au tort que vous faites à l'Église? Changez de paroisse, Madame. L'abbé X. est un bon prêtre.»

3.2.2 Le déplacement de la responsabilité

Une thérapeute, qui a conseillé plusieurs femmes abusées sexuellement par des prêtres, soutient que la raison principale pour laquelle les femmes ne portent pas plainte, c'est la honte qu'elles éprouvent pour avoir été un objet de convoitise pour le prêtre. Pourtant, aucune d'entre elles n'allait voir le prêtre pour le séduire. Dans tous les cas documentés, c'est le prêtre qui s'est

⁶¹ Sur la question des femmes qui épousent des prêtres, on lira avec intérêt: O. DESFONDS. *Les rivales de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1994. Tout en soutenant qu'il est injuste de demander aux prêtres de vivre sans amour, l'auteure nous décrit la souffrance que vivent les femmes qui ont des relations clandestines avec eux.

⁶² Voir l'analyse psychologique de femmes qui sont devenues amoureuses de prêtres dans J. MARRONCLE. *L'homme interdit*, Magence, Nouvelle cité, 1996.

présenté dans la vie de la femme pour lui apporter «consolation dans son temps de détresse»..., consolation que ces femmes paient très cher. Comme on refuse de les croire lorsqu'elles rapportent de tels incidents aux autorités ecclésiastiques (du moins on leur fait sentir qu'elles exagèrent), ces femmes sont victimisées de nouveau en portant plainte⁶³.

3.2.3 Travestissement de l'amour

Dans aucun de ces cas peut-on parler, d'ailleurs, d'amour véritable. Marie M. Fortune a fondé le Centre de prévention de la violence sexuelle et domestique à Seattle, Washington. Ses propos indiquent qu'il n'y a pas à se méprendre sur la qualité des relations sexuelles entre une femme et son pasteur. Ils montrent aussi combien ces relations sont néfastes:

Le contact sexuel venant de ministres ou de conseillers pastoraux [...] est un cas d'inconduite professionnelle qu'on minimise ou ignore souvent. *Il ne s'agit pas d'«une simple aventure»*, [...] Souvent, c'est un type récurrent de dévoiement de la fonction ministérielle par un ministre ou un conseiller qui ne semble ni comprendre, ni se soucier, des effets dommageables qu'il peut avoir sur (la paroissienne)⁶⁴.

Il est intéressant de noter que les victimes d'abus sexuel interviewées déclarent que l'événement qui leur a fait prendre conscience qu'il y avait un problème dans leurs rapports avec le prêtre, c'est d'avoir découvert qu'elles n'étaient pas la seule avec qui il avait des rapports sexuels. Toutes celles qui ont suivi

⁶³ P. RUTTER, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁴ M. FORTUNE. *op.cit.*, p. 47. (souligné dans le texte)

des thérapies ont fini par comprendre que le prêtre en question était un véritable prédateur. Celles qui font de l'intervention dans ce genre d'abus trouvent que c'est le terme exact qui les décrit. Une répondante évoque le souvenir suivant:

Mon directeur spirituel avait son bureau attenant à sa chambre à coucher. Il a insisté pour avoir des relations sexuelles avec moi pour prouver que je n'étais pas lesbienne. À l'époque, les lesbiennes étaient considérées «une abomination aux yeux de Dieu» et je croyais que si je refusais, je perdrais mon emploi à la paroisse.

Pour que des relations sexuelles soient moralement bonnes, elles doivent répondre à certains critères. Elles doivent d'abord être librement consenties, et entre personnes égales. En raison du décalage de pouvoir, les femmes peuvent difficilement refuser et, même si au début elles se sentent flattées, on ne peut pas parler d'amour, surtout pas de la part du prêtre. Il a, de par son pouvoir, la responsabilité de ne pas en abuser. Peter Rutter est formel sur ce point:

Parce qu'il est le gardien de [sa] confiance, il est de la responsabilité de l'homme (thérapeute ou pasteur), peu importe le degré de provocation ou de consentement de la femme, de faire en sorte qu'il n'y ait pas de dérapage sexuel⁶⁵.

Les relations sexuelles amoureuses ne sont jamais empreintes de crainte, de culpabilité ou de honte. Toutes les femmes qui ont subi une agression sexuelle reconnaissent avoir eu peur de dire non, puis ensuite que «les gens sachent ce qui se passait». Elles se sentaient coupables d'un «péché d'impureté» et elles portaient encore la honte de n'avoir pas résisté aux avances du prêtre. C'est tout le contraire de l'amour réciproque où il y a engagement

⁶⁵ P. RUTTER. op.cit., p. 38. (je souligne)

mutuel, où les relations sexuelles se déroulent dans la joie et la sérénité, et où l'on respecte les valeurs morales de l'autre, son estime de soi, sa confiance. Ce qui suppose que les deux personnes en cause sont suffisamment à l'aise l'une avec l'autre pour exprimer ouvertement leurs sentiments⁶⁶. Toutes les femmes interviewées font remarquer que le prêtre était centré sur ses propres besoins, parlait toujours de ses problèmes, ne semblait guère s'intéresser vraiment à elles. Il ne s'agissait pas de relations sexuelles qui font ressortir ce qu'il y a de meilleur dans les deux partenaires.

Par contre, les relations sexuelles abusives entre femmes et prêtres se déroulent dans le secret, la honte, la culpabilité et l'exploitation d'une personne vulnérable. J'ai demandé à trois thérapeutes si les femmes qui avaient souffert d'un abus de pouvoir manifestaient des symptômes semblables à ceux que l'on reconnaît chez les victimes d'abus sexuel et de viol (la dépression, la peur, l'anxiété, la culpabilité et la honte). Voici en quels termes une thérapeute décrit ses clientes qui ont été abusées par un prêtre:

Physiquement, elles sont tendues, rigides. Elles se disent extrêmement fatiguées, léthargiques et apathiques. Elles disent avoir des troubles de sommeil, manifester des signes de dépression. Elles n'ont aucun sens d'elles-mêmes. Elles sont très réticentes à parler de leur abus parce qu'il s'agit de prêtres. Elles portent en elles beaucoup de colère qu'elles retournent sur elles-mêmes.

⁶⁶ P. MARTENS MILLER. *Values for Decisions about Sexual Behaviour*, notes non publiées d'un atelier donné dans le cadre du congrès annuel de la Coalition of Concerned Canadian Catholics, Toronto, mai 1997.

Lorsque les relations prennent fin, au dire des victimes interviewées, la femme se sent complètement brisée, quelquefois même suicidaire, et plongée dans une énorme désolation sur le plan spirituel.

3.3 PARTENAIRES EN ÉGLISE OU DES FEMMES QUI AIMENT TROP?

Les femmes du type de Madeleine ne sont pas perçues comme des femmes fragiles quand elles viennent travailler pour l'Église. Elles sont généralement très compétentes, elles ont souvent fait des études universitaires ou professionnelles, et elles aiment leur travail. Elles répondent à un appel intérieur qui les pousse à vouloir travailler à la mission de l'Église en partenariat avec les prêtres⁶⁷.

3.3.1 Des conditions de travail injustes

La doctrine sociale de l'Église ne semble pas s'appliquer aux relations de travail entre femmes et clergé. Le salaire, quand il y en a un, n'est jamais en fonction de leurs compétences, et il reflète rarement les innombrables heures que les femmes donnent bénévolement⁶⁸. Les témoignages des femmes interviewées confirment les propos de Marie-Andrée Roy:

Les femmes en milieu paroissial [...] doivent être constamment disponibles. Elles ne savent ni quand

⁶⁷ Voir à ce propos, M.-A. ROY, *op. cit.*, p. 262 ss.

⁶⁸ Cet état de fait est bien documenté. Voir, entre autres, S. BÉLANGER. *Les soutanes roses, portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988, p. 193. La situation des femmes d'ailleurs n'est guère meilleure.

commence ni quand s'arrête leur état de service. On ne comptabilise ni leurs heures ni la valeur de ce temps [...Il] n'est pas pris dans le calcul de la «productivité» de cette institution⁶⁹.

Les femmes jouent un rôle subordonné, elles ne sont pas égales dans les faits parce qu'elles n'ont qu'une voix consultative dans les prises de décisions; pour avoir du pouvoir décisionnel, il faut être prêtre ou évêque, et les femmes ne peuvent pas être ordonnées. Elles sont donc systématiquement écartées du pouvoir. D'ailleurs, les femmes en Église acceptent de travailler par esprit de service, et non pour le pouvoir. Même si, comme le note Olivette Genest, «certains "services" jouissent de pouvoir, nécessitent même du pouvoir pour leur pleine réalisation, [...] la structure hiérarchisée engendre nécessairement des inégalités⁷⁰». De plus, elles n'ont aucune sécurité d'emploi: elles peuvent être congédiées ou mises à pied sans recours, sans explication⁷¹. Il y a souvent d'ailleurs une menace voilée, transmise par les autres femmes qui travaillent en Église, de faire bien attention à ce qu'elles

⁶⁹ M.-A.ROY. «Perspectives féministes et appropriation des femmes» dans A. CARON, (éd), *op. cit.*, p. 219. Pourtant, l'enseignement officiel de l'Église exige que ses employés laïcs soient décemment rémunérés. Voir le Code de Droit canonique (1983), canon 1286, art. 2.

⁷⁰ O. GENEST. «Égalité hommes-femmes en Église: un constat d'échec?», dans *L'Église canadienne*, 4 juin 1992, p. 239.

⁷¹ Les femmes interviewées n'avaient signé aucun contrat de travail. Deux m'ont dit qu'elles avaient elles-mêmes rédigé leur description de tâche dans le but de justifier une augmentation de salaire. Une a reçu une augmentation pour être congédiée au bout de quelques mois, l'autre s'est vue réduire ses heures de travail de moitié.

disent: il ne faut pas qu'elles soient perçues comme déloyales en posant trop de questions, en contestant ou en revendiquant des changements. Elles ne doivent jamais paraître plus compétentes que les hommes. Elles doivent surtout savoir se taire et garder tout sous secret pour le bien de l'Église⁷². Les sociétés dysfonctionnelles sont d'ailleurs reconnues pour avoir des secrets précieusement gardés. Remettre quoi que ce soit en question équivaut à être déloyal, à défier Dieu. L'incident suivant raconté par Madeleine est très révélateur:

Un jour on m'a remis une lettre venant du Pro-Nonce apostolique. Il me demandait de répondre à une série de questions pour déterminer si Jean-Yves était un bon candidat pour être nommé évêque auxiliaire. Au début, j'étais vraiment flattée qu'on me demande mon avis. Mais il ne fallait pas que j'en parle à qui que ce soit sous peine de faute grave! Ces gars-là vont nous faire croire qu'on s'en va tout droit en enfer si on raconte comment ils se maintiennent au pouvoir?

3.3.2 Le harcèlement sexuel au travail

Même si elles ne parlent pas d'abus sexuel comme tel, les travailleuses en Église sont soumises à des formes de harcèlement sexuel très subtiles⁷³. Raconte Madeleine:

Le nouveau curé se tenait toujours debout très près de moi pour que je sois obligée de lever la tête pour le regarder. Il me tapottait souvent l'épaule ou l'avant bras. Si j'avais les bras croisés, il me frôlait les

⁷² Sur ce point, le livre de K. AUCLAIR. *Les terribles pouvoirs du coeur*, Montréal, Éditions du Club Québec Loisirs Inc., 1995, peut être d'intérêt. L'auteure raconte son «fait vécu» sous forme de journal intime qui se lit comme un roman feuilleton, mais tout ce qu'elle décrit concorde avec les interviews que j'ai menées.

⁷³ P. RUTTER écrit: «On doit considérer aussi les paroles suggestives comme un comportement sexuel. La façon dont l'homme parle à la femme peut en soi devenir un acte d'invasion sexuelle». op. cit., p. 60.

seins en gesticulant.

Par ailleurs, certains prêtres font sentir aux femmes qu'elles sont privilégiées de pouvoir travailler avec eux, que de refuser des tâches (et très souvent elles n'ont aucune description de tâche officielle) indique un manque de loyauté ou de générosité. Leur travail est rarement valorisé à moins que ce ne soit pour leur en demander plus. On se permet de faire des remarques sexistes en leur présence et lorsqu'elles osent se plaindre, on les traite d'ignorantes, de menteuses, de folles ou malades⁷⁴ ou de féministes enragées. Et quoique l'enseignement officiel de l'Église ait évolué, les femmes rencontrées disent combien les propos des prêtres et des évêques dévalorisent le mariage en s'en moquant comme étant un piège qui brime la liberté des hommes et un besoin hormonal pour les femmes, somme toute une vocation de second ordre. Et on ne se gêne pas pour ridiculiser les relations sexuelles normales et saines.

On a à l'égard des travailleuses en Église des attentes non réalisables qui mènent au découragement et au surmenage, au détriment de leur santé et de leur vie personnelle ou familiale. Mais il ne faut pas parler de *burn-out*, parce qu'elles seraient perçues comme manquant de générosité. Les personnes codépendantes sont convaincues qu'elles doivent être fortes, bonnes, généreuses, parfaites mêmes. Et, bien sûr, elles n'y arrivent jamais. D'où leur

⁷⁴ C'est d'ailleurs la réaction typique des hommes qui se sentent menacés par les femmes. Voir A.W.SCHAEF. *Women's Reality*, op. cit., p. 38.

épuisement et leur dépression.

3.4 CODÉPENDANCE, SEXE ET POUVOIR

Dans l'introduction à son ouvrage intitulé *The Codependent Church*, Virginia Curran Hoffman déclare qu'il y a deux réalités essentielles qui maintiennent les femmes en Église dans un état de codépendance : le sexe et le pouvoir⁷⁵. Voilà effectivement les deux axes autour desquels s'articulent la question de la codépendance des femmes en Église. Elles sont codépendantes à cause de leur sexe et du pouvoir qu'exerce sur elles un clergé exclusivement mâle.

En se demandant pourquoi certaines femmes en Église acceptent de vivre des situations qui les oppriment et qui finissent par les réduire à une extrême fragilité, on doit commencer par examiner la structure même de l'Église. Dans l'Église catholique romaine, au niveau institutionnel, seuls les prêtres et évêques sont les détenteurs de pouvoir. Ils peuvent s'en servir pour maintenir les femmes dans un état radical de dépendance à leur endroit. Or, la dépendance du clergé par rapport au pouvoir, et la codépendance des femmes en Église par rapport au clergé, sont les deux côtés d'une même médaille. C'est que la codépendance chez les femmes dans l'Église catholique, comme dans la société en général, est reliée à un système dysfonctionnel qui prive ses membres de leur intériorité, détruit le sens de leur valeur personnelle, brime leur épanouissement psychoaffectif et ouvre à toutes sortes

⁷⁵ V.C. HOFFMAN. *op. cit.*, p. 11.

d'aberrations morales. Les outils privilégiés dont se servent les détenteurs de pouvoir dans tout organisme dysfonctionnel, que ce soit la société, la famille ou l'Église, sont le mensonge, la peur et la honte.

J'ai tenté de montrer, par l'analyse de l'expérience d'un groupe de femmes, que même si le terme codépendance n'est pas accepté à l'unanimité, sa présence est très répandue. Ses effets pervers se manifestent surtout chez les femmes en Église les plus visiblement opprimées: les victimes d'abus sexuel et celles qui subissent le harcèlement et la discrimination du seul fait d'être des femmes à l'emploi de l'Église. L'abus de pouvoir qui est à la racine de la codépendance va à l'encontre de toutes les règles de l'éthique professionnelle. Bien plus, il est diamétralement opposé à une foi chrétienne qui se dit porteuse de compassion, de libération et de vérité. Comment se fait-il alors que la codépendance soit si enracinée chez les femmes dans l'Église catholique? Dans un second volet, nous examinerons la dynamique de pouvoir qui est à l'oeuvre dans l'Église, dynamique qui a des conséquences psychologiques non seulement pour les femmes mais pour tous, même les clercs. Cette dynamique repose sur une anthropologie, une théologie et une christologie essentiellement androcentriques. Les femmes sont membres de l'Église de par leur baptême, mais l'Église ne leur reconnaît aucun accès au sacré sans l'intermédiaire du prêtre.

DEUXIÈME PARTIE

LA SACRALISATION DU POUVOIR CLÉRICAL

Dans la première partie de ce travail, il a été montré que certaines femmes en Église manifestent des signes de codépendance par rapport au clergé, une codépendance exacerbée par un abus de pouvoir. C'est dans la structure même de l'Église qu'il faut chercher la dynamique de pouvoir qui est à l'oeuvre dans les relations entre femmes et prêtres. Les systèmes qui engendrent la codépendance sont essentiellement patriarcaux, constitués de manière à maintenir le pouvoir entre les mains des hommes suivant un ordre hiérarchique. Or, l'Église catholique est structurée de manière à maintenir ce pouvoir hiérarchique entre les mains d'hommes ordonnés au sacerdoce. Le Magistère de l'Église⁷⁶ a entériné ce pouvoir dans sa doctrine officielle, son code juridique et son rituel. C'est là le noeud du problème qu'il nous faut examiner plus avant, à savoir que le pouvoir que donne l'ordination sacerdotale aux seuls hommes dans l'Église se fonde sur un discours théologique et anthropologique androcentrique qui justifie l'exclusion des femmes. Le sacrement de l'Ordre confère un pouvoir sacré. C'est cette sacralisation de l'état clérical masculin qui est nocive aux femmes et ouvre aux abus de pouvoir qui créent et entretiennent la codépendance qui existe par ailleurs dans le modèle social et familial patriarcal.

⁷⁶ On entend habituellement par ce terme «le pouvoir d'enseignement nécessairement inhérent à l'Église, c'est à dire la capacité active et juridiquement constituée qui exige l'obéissance...» K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, traduction française, Paris, Seuil, 1970, p. 264.

CHAPITRE 4

LE SACREMENT DE L'ORDRE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

4.1. L'ENSEIGNEMENT RÉCENT DU MAGISTÈRE

Dans ce chapitre, l'enseignement récent du Magistère concernant l'ordination sacerdotale sera présenté, d'abord dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (1993) qui contient la doctrine officielle de l'Église au sujet de l'ordination sacerdotale, ensuite dans la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (1994) qui réitère pourquoi le Magistère de l'Église réserve les Ordres sacrés aux seuls hommes, et finalement dans la récente *Instruction concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres* (1997) qui encadre la pratique découlant des deux premiers textes. Puis il sera question de l'anthropologie théologique mise de l'avant par le pape actuel dans sa lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (1988), pour faire ressortir la nature et les rôles que l'Église assigne aux femmes. De ces documents, on pourra dégager certaines réalités que l'Église, dans son enseignement, tient pour sacrées. Dans le chapitre suivant, la grille psychosociale d'Anne Wilson Schaef nous permettra d'analyser comment l'Église-institution sacralise le pouvoir, et de dépister les conséquences de cette sacralisation du pouvoir clérical chez les femmes qui en deviennent les victimes

éventuelles. Le but poursuivi est de montrer qu'il y a à l'oeuvre dans l'Église, une maladie systémique du pouvoir qui se manifeste chez les hommes ordonnés et qui a des effets néfastes sur les femmes en Église.

4.2 L'ORDRE DANS LE CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Le Catéchisme de l'Église catholique a été rédigé et promulgué dans le but de «mieux garder et de mieux expliquer le dépôt précieux de la doctrine chrétienne afin de la rendre plus accessible aux fidèles du Christ»⁷⁷. Il constitue donc un point de départ pour comprendre ce que le Magistère actuel entend par le «pouvoir sacré» conféré par l'ordination au sacerdoce ministériel. En présentant l'enseignement du Catéchisme qui porte sur le sacrement de l'Ordre, je veux montrer que le prêtre dans l'Église catholique est revêtu d'un «pouvoir sacré» qui permet au système hiérarchique de se maintenir en place, et que ce pouvoir est intimement lié à celui d'offrir le sacrifice eucharistique. La présentation qui suit, forcément limitée⁷⁸, dégagera les grandes lignes d'une théologie qui sous-tend l'état de codépendance des femmes en Église par rapport aux hommes ordonnés.

⁷⁷ JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Fidei depositum*, Introduction au Catéchisme de l'Église catholique, Ottawa, Concacan Inc., 1993, p. 5.

⁷⁸ Le Catéchisme de l'Église catholique, dans sa version française, s'étend sur 676 pages et comprend 2865 articles.

4.2.1 Le sacrement de l'Ordre confère un pouvoir sacré

«Le mot *Ordre* dans l'antiquité romaine, désignait des corps constitués au sens civil, surtout le corps de ceux qui gouvernent»⁷⁹. Empruntée à l'Empire romain, cette conception de l'ordination remonte à l'ère patristique où l'Église s'est donné une structure hiérarchique et un encadrement juridique basés sur le droit romain. Le mot *Ordre* en est venu à désigner le sacrement par lequel on intègre des hommes dans l'ordre des évêques, des prêtres et des diacres, c'est-à-dire ceux qui peuvent exercer le «pouvoir sacré»⁸⁰.

Modelé sur le sacerdoce sacrificiel de l'Ancien Testament «préfiguration du ministère ordonné de la Nouvelle Alliance»⁸¹, le sacerdoce ministériel ou hiérarchique a pour but premier de réaliser le plan divin de salut en actualisant l'unique sacrifice rédempteur du Christ dans le sacrifice eucharistique de l'Église⁸². Et même si toutes les personnes qui constituent la communauté des croyants de par leur baptême participent à l'unique sacerdoce du Christ, et donc «à la mission du Christ, Prêtre, Prophète et Roi»⁸³, c'est à l'homme ordonné que le Magistère catholique reconnaît le pouvoir sacramentel «d'agir par la puissance du Christ

⁷⁹ *Catéchisme de l'Église catholique, op.cit., n° 1537.*

⁸⁰ *ibid.*, n° 1538.

⁸¹ *ibid.*, n° 1541.

⁸² *ibid.*, n°s 1544 et 1545.

⁸³ *ibid.*, n° 1546.

lui-même qu'il représente (*virtute ac persona ipsius Christi*)⁸⁴». Dans la personne de l'évêque ou du prêtre, «la présence du Christ comme chef de l'Église, est rendue visible au milieu de la communauté des croyants⁸⁵» et trouve sa pleine signification «lorsque le prêtre offre le sacrifice eucharistique⁸⁶». Il ne s'agit pas seulement d'un pouvoir symbolique rendu visible en la personne du prêtre, mais d'un pouvoir réel «qui n'est autre que celui du Christ⁸⁷». Seuls les hommes peuvent être ordonnés parce que le Seigneur n'a choisi que des hommes (*vir*) pour «former le collège des douze apôtres⁸⁸»; l'Église catholique romaine n'est donc pas autorisée à admettre les femmes aux Ordres. Et, dans l'Église latine, les prêtres sont «normalement choisis parmi les hommes qui vivent en célibataires et qui ont la volonté de garder le célibat⁸⁹» pour être configurés par la grâce du Saint-Esprit au «Christ Prêtre, Maître et Pasteur», et devenir ceux par qui le «Christ agit et opère le salut⁹⁰».

4.2.2 L'Ordre est conféré pour offrir le sacrifice eucharistique

Le concile Vatican II, notamment dans sa constitution sur l'Église

⁸⁴ *ibid.*, n° 1548.

⁸⁵ *ibid.*, n° 1549.

⁸⁶ *ibid.*, n° 1552.

⁸⁷ *ibid.*, n° 1551.

⁸⁸ *ibid.*, n° 1577.

⁸⁹ *ibid.*, n° 1579.

⁹⁰ *ibid.*, n°s 1584, 1585.

(*Lumen Gentium*) avait voulu promouvoir une nouvelle vision d'Église, plus communionnelle. Ce modèle renouvelé d'Église centrée sur l'Eucharistie, «source et sommet de toute la vie chrétienne⁹¹», et célébrée en vue de la «communion de vie avec Dieu et l'unité du Peuple de Dieu⁹²» reprenait son sens scripturaire premier d'«action de grâces à Dieu». Le récent *Catéchisme*, sans dénoncer cet enseignement, insiste pour dire que l'Eucharistie est une liturgie sacrificielle, et que le sacrement de l'Ordre est conféré surtout en vue de la célébrer:

C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce leur charge sacrée: là, tenant la place du Christ et proclamant son mystère, ils joignent les demandes des fidèles au sacrifice de leur chef, rendant présent et appliquant dans le sacrifice de la messe [...] celui du Christ S'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée. De ce sacrifice unique, tout leur ministère sacerdotal tire sa force⁹³.

4.3. L'ORDRE RÉSERVÉ AUX SEULS HOMMES: *ORDINATIO SACERDOTALIS*

La lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* reprend ce qui avait été décrété dans *Inter insigniores* en 1976: «L'Église catholique ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale⁹⁴». Ce sentiment se fonde sur quatre arguments: la fidélité à l'exemple du Christ qui n'a choisi que des hommes, la tradition millénaire de l'Église, le rôle du prêtre comme

⁹¹ «*Lumen Gentium*», *Les Actes du Concile Vatican II*, Cerf, Paris, 1966, n° 11 ss.

⁹² *Catéchisme de l'Église catholique*, op. cit., n° 1325.

⁹³ *ibid.*, n° 1566.

⁹⁴ *Inter insigniores*, *Documentation Catholique*, n° 17145, février 1977, p. 157.

représentation de la *persona Christi* et le symbolisme du Christ-Époux et de l'Église-Épouse.

4.3.1 Le prétexte pour la lettre

C'est le vote en faveur de l'ordination des femmes dans la Communion anglicane, survenu le 11 novembre 1992, qui aurait motivé la rédaction de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*⁹⁵. Les motifs justifiant la décision de la Communion anglicane appuyaient la réflexion de nombreux théologiennes et théologiens catholiques qui entretenaient l'espoir que les femmes pourraient être un jour admises aux Ordres⁹⁶. Encore faudrait-il que Rome accepte de débattre la question. Le Vatican refusait toujours de l'inclure à l'ordre du jour lors de synodes internationaux ou dans ses communications aux conférences épiscopales. Le 30 mai 1994, Rome publie *Ordinatio sacerdotalis*: plus de discussion, car il ne s'agit pas d'une simple question de discipline ecclésiastique, comme dans le cas du célibat des prêtres, mais d'un point doctrinal.

4.3.2. Les raisons invoquées

Le premier point doctrinal d'*Ordinatio sacerdotalis* stipule que «l'exclusion des femmes du sacerdoce est en accord avec le plan de

⁹⁵ «Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes», Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, La Documentation Catholique, 19 juin 1994, p. 551-552.

⁹⁶ Voir, entre autres, E. J. LACELLE, «L'«unité des deux», un lieu de conversation oecuménique», *Les femmes et l'Église*, Coll. «Débats de l'Église», Montréal, Fides, 1995, p. 195 ss.

Dieu sur l'Église⁹⁷». Déjà Paul VI avait précisé que la véritable raison pour laquelle l'Église «ne se considère pas autorisée» à ordonner les femmes est «que le Christ en a disposé ainsi lorsqu'il a donné à l'Église sa constitution fondamentale et l'anthropologie théologique qui a toujours été observée ensuite par la Tradition de cette même Église»⁹⁸. Se reportant à l'anthropologie théologique énoncée dans *Mulieris Dignitatem*, Jean-Paul II répète que le Christ a agi d'une manière libre et souveraine en n'appelant pas les femmes au sacerdoce, et que c'est là le dessein éternel de Dieu. Cela ne signifie pas que les femmes auraient «une dignité moindre ni qu'elles seraient l'objet d'une discrimination». Le prototype féminin dans l'Église demeure la Vierge Marie qui «n'a reçu ni la mission spécifique des Apôtres ni le sacerdoce ministériel». Et si le « Nouveau Testament et l'ensemble de l'histoire de l'Église montrent abondamment la présence, dans l'Église, de femmes qui furent de véritables disciples et témoins du Christ», c'est en remplissant les rôles de «saintes martyres, vierges et mères de famille» que les femmes doivent «transmettre la foi et la tradition de l'Église». La sainteté des fidèles dépend de cette «structure hiérarchique de l'Église»⁹⁹. Enfin, pour clore la discussion, JEAN-PAUL II, rappelant qu'il s'agit d'une doctrine «conservée par la Tradition constante et universelle de l'Église», déclare que «cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles

⁹⁷ *Ordinatio sacerdotalis*, op. cit. n° 1.

⁹⁸ *ibid.*, n° 2.

⁹⁹ *ibid.*, n° 3.

de l'Église»¹⁰⁰.

Reste que pour pallier la pénurie de prêtres en de nombreux endroits, l'Église doit faire appel à des laïcs, majoritairement des femmes, pour assurer certains services non sacramentaux. Afin de s'assurer que les divers offices et fonctions s'accomplissent de façon ordonnée, Rome publie des directives à ce sujet.

4.4 L'INSTRUCTION SUR QUELQUES QUESTIONS CONCERNANT LA COLLABORATION DES FIDÈLES LAÏCS AU MINISTÈRE DES PRÊTRES

Approuvée et promulguée par le Souverain Pontife, l'Instruction est signée par les préfets de huit dicastères romains. Son but est de bien préserver tant la nature que la mission du ministère sacré, d'une part, et la vocation et le caractère séculier du laïcat, d'autre part.

4.4.1 Les fondements théologiques

Certains principes théologiques sont invoqués pour faire la distinction entre le sacerdoce commun de tous les fidèles et le sacerdoce ministériel des hommes ordonnés. Entre ces deux formes de sacerdoce, il règne «une unité efficace, parce que l'Esprit Saint unifie l'Église dans la communion et le service, et lui garantit divers dons hiérarchiques et charismatiques»¹⁰¹. Ce sont les

¹⁰⁰ *ibid.*, n° 4.

¹⁰¹ *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*. Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1997 (texte de l'Internet), n° 1.

ministres ordonnés qui ont la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner l'Église mais leur nombre diminue¹⁰², et la communauté des fidèles n'est pas autorisée par le Christ à se donner une direction à elle-même¹⁰³. Par conséquent, pour éviter les abus et les transgressions qui pourraient porter atteinte à la «nature même de l'Église», le Magistère réunit et réitère les normes disciplinaires déjà établies¹⁰⁴.

4.4.2. Dispositions pratiques

Le Magistère énonce ensuite les dispositions pratiques à mettre (ou à remettre) en vigueur. D'abord, il clarifie ce qu'il entend par «ministère», et déclare que seul le ministre ordonné est en droit de s'appeler pasteur (ou aumônier, chapelain, coordinateur ou modérateur), et il doit être évêque ou prêtre (art.1). Le ministère de la parole, plus précisément la prédication, peut être «concédée en suppléance» pour des raisons d'utilité mais elle ne doit pas être «comprise comme une authentique promotion du laïcat» (art. 2). L'homélie ne doit jamais être confiée, non plus, à un prêtre ou un diacre qui a perdu l'état clérical (art. 3). Le rôle des laïcs est celui de collaborer au ministère pastoral en vaquant aux oeuvres de charité, laissant le soin d'administrer la paroisse au curé, même en cas de «manque objectif de clercs» (art. 4). Si les laïcs ont le devoir de collaborer au bon fonctionnement des Églises

¹⁰² *ibid.*, n° 2.

¹⁰³ *ibid.*, n° 3.

¹⁰⁴ *ibid.*, n° 4.

particulières par le biais des conseils pastoraux et des affaires économiques, ce n'est qu'à titre consultatif, conformément au Droit canonique (art. 5). Pour ce qui est des fonctions proprement liturgiques, les laïcs doivent se garder «d'endosser les ornements sacrés» afin d'éviter toute confusion entre dévotion et action sacramentelle (art. 6). Lors des célébrations en l'absence du prêtre, on doit se limiter aux textes approuvés par l'autorité compétente, et bien comprendre qu'il s'agit d'une «solution temporaire qui ne remplace pas le Sacrifice eucharistique» (art. 7). Les ministres de la communion, qui ne peuvent être des laïcs qu'en cas d'insuffisance de ministres ordonnés, doivent être convenablement formés sur le caractère de leur service, les rubriques à observer et la discipline concernant l'admission à la communion (art. 8). Les laïcs peuvent apporter une aide précieuse au prêtre par leur apostolat auprès des malades, mais leur tâche principale est de susciter le désir de recevoir les sacrements (art. 9); ils ne sont délégués que dans des cas extraordinaires pour recevoir le consentement marital (art. 10), administrer le sacrement de Baptême (art. 11) et célébrer les funérailles chrétiennes (art. 12). Les autorités ecclésiastiques doivent choisir des laïcs «de saine doctrine et à la conduite exemplaire» et leur assurer une formation adéquate mais ailleurs que dans les séminaires, «lesquels doivent être réservés aux seuls candidats au sacerdoce» (art. 13).

L'Instruction veut maintenir la distinction entre le clergé et le

laïcat. Comme les femmes en Église sont toutes des laïques, leur contribution à la mission de l'Église doit être de consacrer le monde, conformément à leur «nature spéciale».

4.5. LA NATURE ET LE RÔLE DES FEMMES EN ÉGLISE: MULIERIS DIGNITATEM

L'importance de cette méditation de Jean-Paul II ne peut être minimisée, en raison de sa longueur et de sa complexité. C'est sur elle que se fonde l'enseignement magistériel au sujet des femmes que l'on retrouve dans le *Catéchisme de l'Église catholique* et *Ordinatio sacerdotalis*. Elle réitère l'anthropologie théologique classique qui doit guider l'activité pastorale de l'Église, du moins en ce qui a trait à la vocation de «la femme». Surtout, elle rappelle la place des femmes dans cette institution et les rôles qu'elles sont appelées à y jouer.

4.5.1. Le modèle marial

Jean-Paul II commence par situer la Vierge Marie comme mère de Dieu (*Theotokos*), soulignant que ce titre d'honneur n'est pas moins glorieux que la décision prise par Marie d'entrer de plein pied dans le plan salvifique de Dieu, au service du Christ¹⁰⁵. En cela elle est «l'archétype de la dignité personnelle de la femme» et son «expression la plus accomplie¹⁰⁶». Si le document cherche à redresser une compréhension d'Ève comme étant celle par qui le péché est entré dans le monde, et s'il soutient plutôt que l'union

¹⁰⁵ *ibid.*, n° 3.

¹⁰⁶ *ibid.*, n° 5.

avec Dieu comme source de rapports de réciprocité entre hommes et femmes a été rompue par le «péché de l'être humain»¹⁰⁷, il note que les conséquences du péché seraient plus lourdes à porter pour les femmes, notamment en ce qui a trait à la domination de l'homme sur la femme. Mais la femme ne peut, au nom de sa libération de cette domination, tendre à s'appropriier les caractéristiques masculines, car elle perdrait son «originalité» féminine, «ce qui constitue sa richesse essentielle. Cette richesse n'est pas moindre que celle des hommes, mais elle est différente»¹⁰⁸.

4.5.2. L'égalité hommes-femmes ne supprime pas les différences

Ce qui libère la femme, c'est de se sentir aimée, comme les hommes, d'un «amour éternel», tel qu'exprimé par le Christ Jésus dans l'Évangile. Notons, par exemple, l'interaction de Jésus avec la Samaritaine, Marthe et Marie, et Marie de Magdala où il leur parle «des plus profonds mystères de Dieu». Et, d'ajouter le Pape, «les femmes les comprennent»¹⁰⁹. C'est le fait d'avoir reçu l'enseignement du Christ lui-même qui mettrait les femmes sur un pied d'égalité avec les hommes. Cette «radicale parité» signifie qu'hommes et femmes peuvent accueillir la venue salvifique et sanctifiante de l'Esprit Saint. Cependant, l'unité dans le Christ qu'opère l'Esprit selon Gal. 3, 28, «ne supprime pas les

¹⁰⁷ *ibid.* n° 9.

¹⁰⁸ *ibid.*, n° 10, souligné dans le texte.

¹⁰⁹ *ibid.*, n° 15.

différences»¹¹⁰. La femme a donc une vocation particulière, nécessairement différente dans l'Église et dans le monde: la maternité «qui correspond à (sa) structure psycho-physique»¹¹¹ ou la virginité consacrée par laquelle, unie au Christ-Époux, elle devient mère spirituelle des personnes les plus démunies et marginalisées¹¹².

4.5.3. La vocation particulière de la femme

Suit alors dans la Lettre une description de l'Église-Épouse basée sur Éphésiens 5, 25-33 pour réaffirmer la théologie du sacerdoce selon laquelle le prêtre s'exprime sacramentellement *in persona Christi*, et pour échafer une double argumentation en faveur de l'ordination réservée aux hommes: le prêtre doit avoir un corps d'homme (ici le texte renvoie à *Inter insigniores* où cette idée avait été développée plus en détail) et il exprime mieux la symbolique du Christ-Tête (le masculin) par rapport au Corps-Épouse-Église (le féminin)¹¹³. D'ailleurs, la femme est toute désignée pour assumer ce rôle symbolique: elle possède les dispositions naturelles d'un cœur compréhensif et compatissant, elle a une sensibilité spécifique pour la morale, le bien de l'humanité, la protection de la vie. De plus, elle a une propension particulière à la vertu, est plus capable de résister à la

¹¹⁰ *ibid.*, n° 16, souligné dans le texte.

¹¹¹ *ibid.*, n° 18

¹¹² *ibid.*, n°s 20 et 21.

¹¹³ *ibid.*, n°s 25 et 26.

souffrance que l'homme¹¹⁴. Ce qu'il nous faut surtout retenir de *Mulieris dignitatem*, vu la question dont ce travail est saisi, c'est que la femme «ne peut se trouver elle-même si ce n'est en donnant son amour aux autres»¹¹⁵. C'est là son génie particulier.

4.6. LA PORTÉE DE CES DOCUMENTS

Les documents récents du Magistère romain montrent qu'au niveau institutionnel, l'Église catholique tient comme vérités à croire que la structure hiérarchique de l'Église est de «constitution divine», c'est-à-dire voulue par Dieu et instituée ainsi par Jésus Christ; que le «pouvoir sacré» conféré par le sacrement de l'Ordre est d'abord pour offrir le sacrifice eucharistique, et que ce privilège constitue la ligne de démarcation véritable entre le clergé et le laïcat. La non-ordination des femmes n'est pas un point de discipline ecclésiastique mais un point de doctrine, et doit être, en tant que tel, tenu par tous les fidèles comme enseignement infaillible¹¹⁶. Une analyse de tous les éléments relatifs au sacrement de l'Ordre dépasse les limites de ce travail. Je veux cependant, dans les pages qui suivent, soulever certains points qui s'en dégagent, notamment la manière de maintenir en place la structure hiérarchique, et souligner les enjeux, surtout pour les femmes, d'un sacerdoce de type sacrificiel.

¹¹⁴ *ibid.*, n° 30.

¹¹⁵ *ibid.*, n° 30 (souligné dans le texte).

¹¹⁶ Voir, J. CARD. RATZINGER. «Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*», *La Documentation catholique*, 17 décembre 1995, N° 2128, p. 1079.

CHAPITRE 5

LES ENJEUX DE L'ENSEIGNEMENT MAGISTÉRIEL SUR LE SACERDOCE

5.1 UNE CONCEPTION JURIDIQUE DE L'ÉGLISE

5.1.1 Le pouvoir hiérarchique d'ordre divin

Selon le Catéchisme de l'Église catholique, le sacrement de l'Ordre est conféré en vue de remettre l'autorité et les instances décisionnelles entre les mains de la hiérarchie ecclésiastique qui, elle, doit enseigner, gouverner et sanctifier la communauté croyante. Il y a là une conception plus juridique que théologique du sacerdoce et de l'Église qui semble oublier, comme l'indique Yvonne Bergeron, «la totalité de l'événement Jésus Christ, c'est-à-dire ses paroles, ses actes, sa vie, sa mort, sa résurrection et aussi le don de l'Esprit»¹¹⁷. Trop insister sur le caractère institutionnel de l'Église où les fonctions sont «ordonnées» les unes aux autres suivant une hiérarchie à domination descendante, donne à l'Église une image statique «axée sur la sauvegarde du passé [qui peut] faire glisser le christianisme dans le juridisme et le légalisme¹¹⁸» plutôt que l'image d'une réalité vivante sans cesse en cheminement vers sa pleine réalisation.

¹¹⁷ Y. BERGERON, *Partenaires en Église, femmes et hommes à part égale*, Montréal, 1991, Éd. Paulines, p. 44.

¹¹⁸ *ibid.*, p. 49.

Ce qui pose problème ici, c'est la manière de définir le sacerdoce pour justifier son caractère hiérarchique, et maintenir à tout prix le statu quo. L'enseignement du Magistère fait appel à la tradition plutôt qu'aux Écritures. L'argumentation qui sous-tend ce rétrécissement du sens du sacerdoce ministériel est de type circulaire. Le Catéchisme base sa doctrine sur un document provenant du concile Vatican II (dans le cas qui nous occupe, *Lumen Gentium*). Ce dernier reprend un enseignement magistériel antérieur. Il est intéressant de noter, par ailleurs, que lorsqu'il est question du sacerdoce du Christ ou du sacerdoce commun de tous les baptisés, les références scripturaires abondent. Mais lorsqu'il est question du sacerdoce hiérarchique, l'enseignement remonte à une allocution de Pie XII (*Magnificate Dominum*, 1954), puis à son encyclique *Médiateur Dei* (1947), qui cite Thomas d'Aquin ou encore le Concile de Trente. C'est, du moins, ce que révèlent les notes justificatives du Catéchisme. L'argument circulaire, un trait caractéristique des sociétés de type patriarcal¹¹⁹, fonctionne de façon en apparence logique et rationnelle, mais il revient sur les mêmes idées sans jamais les ouvrir à des éléments nouveaux ou les vérifier à leur racine. Le Magistère enseigne que c'est le Christ qui a institué le sacerdoce ministériel afin de perpétuer une Église hiérarchique¹²⁰; que c'est vrai parce que l'Église l'a

¹¹⁹ A. W. SCHAEF, *When Society Becomes An Addict*, op. cit., p. 60.

¹²⁰ Catéchisme de l'Église catholique, op. cit., n°s 874 et 875.

toujours enseigné¹²¹; et que l'Église dans sa fonction magistérielle est infaillible¹²².

5.1.2 Le pouvoir hiérarchique réservé aux hommes

Toujours selon l'enseignement du *Catéchisme de l'Église catholique*, le pouvoir hiérarchique réservé exclusivement aux hommes ordonnés est voulu de Dieu et institué par le Christ. Le «pouvoir sacré» d'enseigner, de gouverner et de sanctifier étant réservé aux seuls hommes ordonnés, les femmes n'ont aucune participation à ce pouvoir. Il n'est pas évident que c'est là l'image de l'Église que les Évangiles ont voulu communiquer en transmettant l'enseignement retenu de Jésus de Nazareth. En fait, Jésus n'avait ordonné personne¹²³. Il n'était pas prêtre. Aucun de ses disciples n'est présenté comme prêtre. Il tient, surtout dans l'Évangile de saint Matthieu, des propos très sévères à l'égard de la hiérarchie sacerdotale de son temps (Mt. 26). Il n'a pas institué de culte rituel pour célébrer l'ordination au pouvoir sacré du sacerdoce; il

¹²¹ *ibid.* n° 1538 et 1593.

¹²² *ibid.* n° 889; «Le Magistère ordinaire et universel du Pape et des évêques en communion avec lui enseigne la vérité à croire, la charité à pratiquer, la béatitude à espérer». (n° 2034) «Le degré suprême dans la participation à l'autorité du Christ est assuré par le charisme de l'infailibilité. Celle-ci s'étend [...] au dépôt de la Révélation divine [...] et] à tous les éléments de doctrine». (n° 2035)

¹²³ Cette réalité est reconnue par certains prêtres eux-mêmes. Voir, entre autres, X. De CHALENDAR. *Le prêtre - Hier, aujourd'hui et pour demain*, Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 24-25.

a invité les gens à devenir ses disciples et à l'imiter¹²⁴, plutôt qu'à reproduire un sacerdoce de type lévitique. Il y a ici une théologie boiteuse du sacerdoce qui semble contredire l'enseignement du Christ des Évangiles pour s'approprier non seulement l'action salvatrice du Christ, mais aussi son intention pour la communauté des croyants¹²⁵. C'est une théologie qui réduit l'intention divine à la dimension de l'humain (le Magistère), ce qui revient à de l'idolâtrie¹²⁶. C'est aussi ce qui fait dire à Anne Wilson Schaef que les systèmes patriarcaux se fondent sur une fausse théologie qui permet aux hommes qui les dirigent de se dire Dieu¹²⁷. Le Magistère ne semble pas vouloir reconnaître qu'il y a là une réduction du mystère divin, une insuffisance théologique

¹²⁴ Voir à ce sujet E. SCHILLEBEEKX. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Coll. «Cogitatio Fidei», Paris, Cerf, 1992, p. 239. et aussi E. SCHUSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, Paris, Cerf, 1986, p. 102-103.

¹²⁵ La fonction du sacerdoce est plutôt de «transformer le monde dans la vie du ressuscité», et le sacerdoce ministériel de «rassembler dans la fraternité les enfants de Dieu». Y. BERGERON, *op. cit.*, p. 52-53.

¹²⁶ « Whenever one image or concept of God expands to the horizon thus shutting out others [...] so that the distance between it and divine reality is collapsed, there an idol comes into being. » E. JOHNSON. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1993, p. 39. Voir aussi R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*, Boston, Beacon Press, 1993, p. 23.

¹²⁷ A.W. SCHAEF, *Women's Reality*, *op. cit.*, p. 163-164: «When humans are compared to God, humans fall into the weak and sinful category. But when men are compared to women, men fall into the godlike category (intelligent, powerful, brave, good, strong), and women fall into the weak and sinful category (emotional, weak, fearful, sinful, like children)[...] Our theology supports these myths. Men believe they can be God, strive to achieve godhood, and die in the process.»

qui, au dire de Rahner et Vorgrimler,

[...] est à chercher avant tout dans le manque de rigueur de la théologie biblique des siècles passés et dans la tentation de vouloir pénétrer et expliquer rationnellement, par une sorte de gnose (de genre syllogistique) l'incompréhensible mystère de Dieu¹²⁸.

5.1.3 Un modèle d'Église qui exclue les femmes

Dans le schéma préconisé par l'enseignement actuel de l'Église, les femmes n'ont pas accès au «pouvoir sacré» conféré par l'ordination sacerdotale. Refuser l'ordination sacerdotale aux femmes, c'est leur refuser le droit de participer activement et ouvertement aux décisions et donc au pouvoir réel inhérent à l'élaboration du projet de salut en Jésus Christ pour le monde de ce temps. Ce projet, un «mouvement de libération eschatologique¹²⁹» comprend la libération des femmes de la domination masculine, domination qui se manifeste dans les abus de pouvoir. Ce n'est pas une coïncidence si c'est seulement lorsque d'autres confessions chrétiennes ont commencé à ordonner des femmes, que certaines d'entre elles ont pu, en tant que ministres sacrés, dénoncer les abus dont elles-mêmes avaient été victimes¹³⁰. C'est leur prise de parole qui a permis par la suite à d'autres femmes de s'avancer et de réclamer justice pour les torts qui leur avaient été faits par des membres du clergé. Tant que les femmes ne seront pas admises aux Ordres, elles n'auront ni crédibilité, ni droit de parole à l'intérieur de la

¹²⁸ K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 210.

¹²⁹ E. SCHILLEBEEKX, *op. cit.*, p. 242.

¹³⁰ M. FORTUNE. *op. cit.*, p. 153.

structure hiérarchique de l'Église-institution, et l'Église hiérarchique ne se sentira pas obligée de redresser ces torts¹³¹.

5.2 LE PROBLÈME DU SACERDOCE SACRIFICIEL

5.2.1 Le «pouvoir sacré» d'offrir le sacrifice eucharistique

Le «pouvoir sacré» de présider au sacrifice eucharistique est inséparable d'une structure sociale hiérarchique clairement définie, organisée pour assurer la succession apostolique du sacerdoce sacrificiel, et donc la continuité de pouvoir suivant une lignée masculine¹³². Selon la théologie du sacerdoce sacrificiel, depuis le concile de Trente (1545-1563) surtout, le prêtre offre sous les espèces du pain et du vin, le corps et le sang du Christ pour le salut de l'humanité. Le prêtre agit non pas comme un homme ordinaire, mais surnaturellement, *in persona Christi*, c'est-à-dire comme médiateur entre Dieu et les fidèles. Ce pouvoir exclusif d'offrir le sacrifice est le fondement de l'autorité sacerdotale hiérarchique. Le principe d'unité dans l'ordre hiérarchique sacrificiel, c'est la subordination: *unus grex sub uno pastore*, un troupeau qui suit son pasteur¹³³.

¹³¹ Même si une certaine recherche a été faite sur la question. Voir J.-G. NADEAU. «L'Église catholique canadienne et les abus sexuels. Un changement de perspectives notable», *Drames humains et foi chrétienne*, Coll. «Héritage et projet», Montréal, Fides, 1994, p. 206.

¹³² N. JAY. *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 112.

¹³³ Le pape Pie IX dans son encyclique *Vehementer* précise: «Église est, par essence, inégale, c'est-à-dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau, ceux qui

Le sacerdoce sacrificiel pose problème pour les femmes en Église. Tout d'abord parce qu'il se fonde sur une théologie de l'incarnation en vue du sacrifice (un Dieu de colère qui exige le sacrifice de son fils pour réparer les péchés de l'humanité)¹³⁴ alors que les Évangiles présentent Jésus comme membre à part entière de l'humanité, un prophète et un guérisseur, le messager de l'amour, de la compassion et de la miséricorde. Ami des marginalisés, Jésus confronte les détenteurs de pouvoir, il donne l'exemple d'une forme de pouvoir qui n'est ni délétère, ni blessante, mais tout aussi rédemptrice. S'il accepte de souffrir et d'aller jusqu'à la croix (Phil.2, 4-6), c'est pour révéler que l'amour est plus puissant que la haine. C'est ainsi que dans et par le Christ, Dieu se réconcilie le monde (2 Cor. 5:19). Le sacrifice du Christ est d'autant plus puissant que la présence de Dieu parmi les humains est absolument gratuite. Il n'y a aucune compulsion ni obligation de la part de Dieu de faire un tel sacrifice pour sauver l'humanité. C'est la liberté totale de Dieu qui choisit de souffrir avec sa création afin de la sauver¹³⁵.

exercent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société» cité dans J.-C. PETIT et J. RIGAL. *Artisans d'une Église nouvelle*, Paris, Les éditions du Cerf, 1976, p. 37. (je souligne)

¹³⁴ E. JOHNSON, *op. cit.*, p. 208.

¹³⁵ E. Johnson, *op. cit.*, p. 271-273. Voir aussi F. VARONE. *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1990, p. 14-16.

La théologie du sacrifice réparateur *obligatoire* nous présente le spectre d'un Dieu père-abuseur qui exige la souffrance et la mort de son Fils. En proposant le modèle du serviteur souffrant aux disciples du Christ, la théologie met l'accent sur un Dieu souffrant. Elle encourage particulièrement les femmes abusées à accepter l'abus comme une forme de souffrance rédemptrice, à garder le silence sans revendiquer justice pour le mal qui leur est fait. Et parce que les abuseurs sont détenteurs du pouvoir sacré, qu'ils sont configurés aux Christ et donc à Dieu, ils n'ont aucun compte à rendre du tort qu'ils font. Bien plus, ils peuvent s'approprier le pouvoir d'être l'instrument par lequel Dieu «sauve» les femmes en leur imposant des souffrances.

5.2.2 Le sacerdoce sacrificiel et la codépendance des femmes

Souvent les femmes codépendantes veulent imiter le Christ en choisissant de souffrir parce qu'elles sont convaincues que leur souffrance et leur silence éviteront que le prêtre ait à souffrir. Elles s'identifient à une image du Christ s'immolant à la place des autres, ce qui a pour effet de les encourager à s'oublier au profit de leur abuseur qui s'en tire indemne. C'est aussi ce qui explique pourquoi certaines femmes acceptent de se laisser abuser.

Il y a un problème à concevoir un dieu patriarcal et tout-puissant qui encourage ses victimes à souffrir en silence pour les crimes d'autrui. Jusqu'à ce que cette image de Dieu éclate, il est difficile de créer une société, une Église plus juste. Il y a un

problème théologique à croire en un Jésus innocent qui souffre aux mains des détenteurs de pouvoir de sa société parce que c'est Dieu qui l'exige. C'est une théologie qui ignore un Dieu de justice entendant les cris des sans-pouvoir, des personnes vulnérables et démunies, et une théologie qui permet aussi aux détenteurs de pouvoir de conserver tous leurs privilèges, entre autres celui de se comporter de façon abusive¹³⁶. C'est là l'enjeu du sacerdoce hiérarchique et sacrificiel privilégié par la théologie du Magistère catholique et sur laquelle il s'appuie pour demander soumission et obéissance aveugle à un Dieu patriarcal, tout-puissant et finalement, abusif. Les images sacrificielles sont encore très répandues dans nos liturgies, nos hymnes et la piété populaire. On n'a qu'à évoquer la sacralisation du sang sacrificiel répandu qui sauve, intercède, scelle l'alliance. Pourtant, c'est une coupe de vin que Jésus a élevé en signe de la nouvelle alliance, un vin qui réjouit¹³⁷.

Le prêtre, de par son «pouvoir sacré», représente un Dieu sanguinaire en offrant le sacrifice eucharistique. Ce serait donc par l'intermédiaire du prêtre sacrificiel que le Christ sauve. La dynamique à l'intérieur de laquelle le prêtre abuse de son pouvoir, recréant le drame d'un Dieu patriarcal qui impose l'obéissance à un Fils qui se sacrifie au nom d'une humanité pécheresse, est la même

¹³⁶ M. FORTUNE and J. N. POLLING, *Sexual Abuse by Clergy, A crisis for the Church*, op. cit., p. 36-37.

¹³⁷ On n'a qu'à penser, par exemple, à la symbolique du vin des noces à Cana. Voir Jn 4, 43-54.

que celle qui se produit entre abuseur et victime. Surtout dans les cas d'abus sexuel. Lorsqu'il y a relations sexuelles entre prêtre et paroissienne, par exemple, la relation d'aide est renversée, de sorte que le prêtre qui devrait porter aide spirituelle et secours, se sert de la relation pastorale pour subvenir à ses propres besoins d'ordre sexuel. Pour parler en termes théologiques, le prêtre se substitue à un Dieu tout-puissant, et la paroissienne se substitue au Christ, prend sur elle le péché du prêtre, se soumet «à la volonté de Dieu», se donne corps et âme pour sauver une relation dont elle est devenue dépendante. Il y a là une exploitation de l'inégalité de pouvoir: une relation où l'amour et la justice de Dieu, qui sont censés devenir forces de guérison, est déformée pour devenir sacrifice humain à un dieu malveillant et méchant.

5.2.3 L'abus du «pouvoir sacré»

Les personnes ordonnées au pouvoir sacré du sacerdoce sacrificiel ont un pouvoir d'autorité sur les autres; l'Église instituée tient à maintenir ce pouvoir entre les mains d'un clergé hiérarchique, et ce, au nom d'un Dieu qui est l'auteur même de ce pouvoir¹³⁸. L'abus de pouvoir est rationalisé comme une forme de connaissance spéciale et supérieure de la vérité. En réclamant l'infailibilité¹³⁹, le Magistère prétend ne pas pouvoir se tromper sur les

¹³⁸ Voir à ce sujet E. JOHNSON. *op. cit.*, p. 23.

¹³⁹ *Catéchisme de l'Église catholique, op. cit.*, n^{os} 889 et 2035.

vrais besoins des catholiques, et les femmes en Église doivent se soumettre à son autorité. Elles doivent même, si le prêtre leur demande, accepter d'aller jusqu'à la croix que le prêtre, *in persona Christi*, leur impose.

D'autre part, il faut souligner que l'Église, comme la plupart des sociétés profanes, hésite et parfois même refuse, de remettre la responsabilité pour les actes d'abus sexuel carrément sur le dos des coupables. Nommer le péché dont il est question permettrait d'assigner la responsabilité à qui elle revient: au prêtre et non à la victime. Ne pas responsabiliser le prêtre, ou passer sous silence les «indiscrétions» du clergé, n'équivaut-il pas à les approuver? N'est-ce pas collaborer à la violence faite aux femmes, et perpétuer la violence envers elles comme une norme acceptable? Le Magistère se contente de dire que les prêtres peuvent commettre des «actes où l'empreinte humaine du ministre laisse des traces qui ne sont pas toujours le signe de la fidélité à l'Évangile, et qui peuvent nuire par conséquent à la fécondité apostolique de l'Église¹⁴⁰». Selon cette logique, le prêtre n'est plus redevable devant Dieu, ni sa victime, ni la communauté chrétienne. Il devient «intouchable» et le péché retombe sur la femme «séductrice». Le prêtre qui l'a abusée, protégé par l'Institution, est transféré dans une autre paroisse pour éviter de créer le scandale et d'avoir à rendre compte de ses actes¹⁴¹. Sur le plan ecclésial, les femmes

¹⁴⁰ *ibid.*, n° 1550.

¹⁴¹ J.-G. NADEAU. *op. cit.* p. 206.

sont bien en droit de se demander pourquoi l'Église institutionnelle ne vient pas à leur défense. Voilà jusqu'à quel point elles sont exclues. Lorsqu'il est question de dispenser la justice, la balance penche presque invariablement du côté du prêtre: il est membre de la hiérarchie, investi du «pouvoir sacré», tandis que la femme est laïque, reléguée au domaine du profane. Sa revendication n'est donc d'aucune conséquence.

Nous sommes ici devant l'abus de pouvoir dans toute sa perversité, une trahison de tout ce que Jésus le Christ est venu enseigner et exemplifier. François Varone fait valoir le fait que Jésus savait que le pouvoir «a tendance à s'absolutiser au profit de ceux qui le gèrent», et que «cette tendance est la plus forte dans le pouvoir religieux [...] puisqu'il peut invoquer la caution absolue du Tout-Puissant¹⁴²». C'est cette image faussée de Dieu qui pose problème pour les femmes abusées. S'opposer à un sacerdoce sacrificiel qui fait d'elles les victimes n'équivaut pas nécessairement à rejeter le sacrifice du Christ, ou que l'Eucharistie en soit le mémorial. C'est plutôt opter en faveur d'un Christ (et donc d'une Eucharistie) qui rejette le pouvoir dominateur.

C'est la théologie du sacerdoce hiérarchique sacrificiel qui étaye l'enseignement du *Catéchisme de l'Église catholique* sur l'admission aux Ordres. Et pour conforme que soit cet enseignement au Code de droit canonique et à l'enseignement traditionnel de l'Église (qu'il

¹⁴² F. VARONE, *op. cit.*, p. 68.

cite d'ailleurs), il n'a pas été unanimement «reçu»¹⁴³. Sa signification pour les femmes est extrêmement importante. Car, lorsque la succession apostolique et le sacerdoce ministériel s'identifient au pouvoir sacré conféré pour célébrer l'Eucharistie, ils deviennent participation à un culte sacrificiel qui s'apparente à celui des païens, et il devient critique d'écarter les femmes du culte sacrificiel. Une femme qui offrirait le sacrifice eucharistique, deviendrait vraiment *alter Christus*, égale à l'homme-prêtre. Le symbolisme de l'ordination des femmes prend alors une importance capitale. En accordant aux femmes l'accès au «pouvoir sacré», l'Église se prononcerait *effectivement et symboliquement* contre la domination des femmes par les hommes en faveur d'une véritable égalité dans le Christ, un premier pas pour permettre aux femmes de sortir de leur posture de victimes.

5.3 L'IMPACT DE *ORDINATIO SACERDOTALIS*

C'est moins la teneur de la Lettre *Ordinatio Sacerdotalis* qu'il nous faut examiner ici, (puisqu'elle ne fait que réitérer

¹⁴³ N. JAY, *op. cit.*, p. 125. L'auteure veut montrer que l'Eucharistie relève de l'ordre du repas mémorial et non du sacrifice. Elle cite Leonardo Boff, entre autres, pour dire que la succession apostolique ne se limite pas à la fonction hiérarchique qui a tendance à diviser les communautés. Il est intéressant, dit-elle, que Boff ait été réduit au silence par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, mais que les communautés de base centrées autour de la Parole de Dieu et souvent dépourvues de prêtre continuent de se multiplier alors que les vocations sacerdotales diminuent.

l'enseignement du Catéchisme¹⁴⁴), mais encore une fois la manière dont le Magistère impose son autorité sur la question.

5.3.1 Autorité par personnes interposées

Tout d'abord la Lettre s'adresse aux évêques et non directement aux femmes. Une des façons dont les systèmes patriarcaux se maintiennent au pouvoir, c'est en ne parlant aux personnes concernées (dans ce cas, les femmes) que par personnes interposées (les évêques qui constituent l'autorité «locale»)¹⁴⁵, et c'est par le biais de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi que le Magistère donne tout son poids à cette doctrine. Une note de présentation de la Lettre provenant de la Salle de presse du Saint-Siège reprend les grandes lignes de la Lettre voulant que «Personne, pas même l'Autorité suprême de l'Église, ne peut donc s'opposer à cet enseignement sans aller contre la volonté et l'exemple du Christ lui-même, et aussi contre la Révélation»¹⁴⁶. Le doute persistera¹⁴⁷, pourtant, quant à la validité de cet

¹⁴⁴ L'article n° 1577 du Catéchisme de l'Église catholique renvoie à deux encycliques qui avaient déjà traité de la question: *Mulieris dignitatem*, n°s 26-27 et *Inter insigniores*, n° 12. De toute évidence, la question n'avait pas été réglée.

¹⁴⁵ A. W. SCHAEF, *When Society Becomes An Addict*, op. cit., p. 5-7. Cette idée est reprise et développée dans M. CROSBY, *The Dysfunctional Church*, op. cit., au chapitre intitulé «Examining Addiction in the Institutional Church», p. 65-91.

¹⁴⁶ «Note de présentation de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*», *Documentation catholique*, n° 2096, p. 553.

¹⁴⁷ Par exemple: «Les femmes - plus de la moitié des chrétiens, et les plus engagées - n'accepteront pas une décision "définitive" qui les écarterait à jamais du service de l'Évangile» S. TUNC, op. cit., p. 20. Voir aussi A. NAUD. «Disons-nous infallible?» dans

enseignement qui réaffirme le modèle hiérarchique patriarcal d'Église comme étant de «constitution divine» en déclarant que

cette doctrine exige un assentiment définitif parce qu'elle est fondée sur la Parole de Dieu écrite, qu'elle a été constamment conservée et mise en pratique dans la Tradition de l'Église depuis l'origine et qu'elle a été proposée infailliblement par le Magistère ordinaire et universel¹⁴⁸.

Cette manière de consolider son pouvoir chez le Magistère romain porte à soupçonner que lui aussi est affligé de la maladie du pouvoir qui se manifeste chez les prêtres qui abusent les femmes. Je reprends ici la définition de la maladie du pouvoir telle que décrite par Anne Wilson Schaef parce que l'auteure décrit la dynamique de pouvoir à l'oeuvre entre femmes en Église et la hiérarchie de l'Église catholique comme institution:

An addiction is any process over which we are powerless. It takes control of us, causing us to do and think things that are inconsistent with our personal values and leading us to become progressively more compulsive and obsessive. A sure sign of an addiction is the sudden need to deceive ourselves and others -to lie, deny, and cover up. An addiction is anything we feel tempted to lie about. An addiction is anything we are not willing to give up¹⁴⁹.

Le Magistère affirme que l'Église n'est pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale parce que le Christ en a disposé ainsi. Il se dit donc impuissant à changer une disposition sur laquelle il n'a aucun contrôle, même si cette impuissance devait l'amener à faire des choses qui vont à l'encontre des

L'Église canadienne, vol 30, n° 3, mars 1997, p. 87-98.

¹⁴⁸ J. CARD. RATZINGER, *op. cit.*, p. 1080.

¹⁴⁹ A. W. SCHAEF, *When Society Becomes An Addict*, *op. cit.*, p. 18 (souligné dans le texte).

valeurs évangéliques. Le Magistère insiste pour dire que la non-admission des femmes au sacerdoce n'a rien d'une «discrimination», ni que les femmes «auraient une dignité moindre»¹⁵⁰. C'est justement en cherchant à élaguer cette contradiction que le Magistère se livre à des comportements compulsifs et obsessionnels dont celui de punir ceux et celles qui se prononcent contre cet enseignement. Un exemple patent fut le licenciement de la théologienne Carmel McEnroy¹⁵¹. Aussi, les compulsions mènent très souvent à la tentation de mentir¹⁵². Le mensonge prend souvent la forme d'un refus d'admettre des nouvelles découvertes, comme ce fut le cas de la recherche faite par la Commission Biblique, l'exégèse et l'étude théologique réalisées par les Églises anglicanes, orthodoxes et protestantes, pour ne pas parler des recherches-actions (et des recommandations qui s'en sont suivies) menées par les théologiennes québécoises¹⁵³.

¹⁵⁰ J. CARD. RATZINGER, *loc. cit.*

¹⁵¹ La professeure C. McEnroy fut démise de ses fonctions en mai 1992 pour avoir signé, avec environ deux mille autres personnes, une lettre ouverte au pape et aux évêques américains demandant que la discussion sur l'ordination des femmes puisse continuer. C. McENROY. *Guests in their Own House, the Women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996, Postscript.

¹⁵² A.W. SCHAEF. *When Society Becomes An Addict*, *op. cit.*, p. 53. Voir aussi l'application de ce phénomène à l'Église instituée que fait V. C. HOFFMAN dans «The Abuse of Power: The Big Lies and All the Little Lies», *The Codependent Church*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁵³ M.-A. ROY, «Revendications des femmes dans l'Église» dans M. DUMAIS et M.-A. ROY (sous la direction de) *Souffles de femmes, Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989. p. 211 ss.

Le mensonge prend quelquefois la forme d'un contre-témoignage à l'esprit de l'Évangile. Le cardinal Ratzinger soutient que la nature même du sacerdoce ministériel «est un service et non pas une position de pouvoir humain ou de privilège par rapport aux autres¹⁵⁴». Pourquoi donc faut-il infliger des punitions et des sanctions pour assurer que ce «service» demeure entre les mains d'hommes, de préférence célibataires? Le Christ des Évangiles aurait-il sévi contre ceux et celles qui demandaient comment le servir plus fidèlement? Au contraire, il met ses disciples en garde contre ceux qui cherchent les titres et le pouvoir plutôt que le service¹⁵⁵.

5.3.2 L'Église comme société dysfonctionnelle

La grille d'Anne Wilson Schaef pour l'analyse des sociétés dysfonctionnelles et affligées de la maladie du pouvoir a amené Michael Crosby à nous fournir d'autres indices sur l'état maladif de l'Église-institution. Tout d'abord, dit-il, Rome centralise son pouvoir afin de consolider son hégémonie sur tous les catholiques¹⁵⁶. L'enseignement promulgué par le pape et par son bras curial qui prend les décisions et les met en vigueur est cristallisé en doctrine et donc sacralisé. La Congrégation de la Doctrine de la Foi dit aux catholiques quoi penser, la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements leur dit

¹⁵⁴ J.RATZINGER et T. BERTONE. *op. cit.*, p. 1080.

¹⁵⁵ Cf. Mt 23, 8-12; Mc 12, 38-40; Lc 20, 45-47.

¹⁵⁶ M.CROSBY, *op. cit.*, p. 66.

comment prier, la Congrégation pour les Évêques veille au maintien du pouvoir clérical, et ainsi de suite¹⁵⁷. Les consultations extérieures comme les commissions pontificales, les recherches menées par des théologiens et théologiennes, et surtout l'expérience des femmes elles-mêmes, sont écartées ou ignorées¹⁵⁸. Le schisme au sein de la Communion anglicane que Rome laisse présager dans *Ordinatio sacerdotalis* ne s'est pas produit. Certains prêtres anglicans, résistant à l'idée de femmes prêtres, ont demandé de se joindre à l'Église catholique. Et, bien que mariés pour la plupart, ils y sont accueillis. Une preuve que l'on peut contourner le Code de droit canonique¹⁵⁹ et le Catéchisme de l'Église catholique¹⁶⁰. Le signal est bien donné aux femmes que ce sont elles, et non les hommes mariés, qui sont exclues.

À ce chapitre, l'Instruction concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres, n'apporte aucun enseignement nouveau. Elle réunit plutôt en seize pages 119 citations tirées de documents conciliaires, de lettres apostoliques et du Catéchisme avec 42 références au Code de droit canonique de 1983. C'est dire qu'il s'agit avant tout d'un document juridique

¹⁵⁷ *ibid.*, p. 81.

¹⁵⁸ *ibid.*, p. 102 ss. Voir aussi à ce sujet L. BARONI, et al., *op. cit.*, p. 165.

¹⁵⁹ «Les clercs sont tenus par l'obligation de garder la continence parfaite et perpétuelle [...] et sont donc astreints au célibat» c. 277,1. Voir aussi cc. 599, 1037.

¹⁶⁰ Catéchisme de l'Église catholique, *op. cit.*, n° 1579.

plutôt que pastoral. Quelle portée a-t-il pour les femmes? En consolidant la ségrégation radicale entre clergé et laïcat (dont toutes les femmes) l'Église instituée privilégie un sacerdoce hiérarchique aux dépens d'une Eucharistie communautaire. En effet, Reinhold Stecher, évêque émérite d'Innsbruck (Autriche)¹⁶¹, considère que les Congrégations romaines refusent de reconnaître à la fois la réalité pastorale de nombreux pays où se fait sentir une pénurie aiguë de prêtres et l'importance sur le plan théologique de l'Eucharistie pour les communautés chrétiennes. Les instances romaines sacrifient à une définition hiérarchique d'Église (où le sacerdoce doit être réservé à des hommes célibataires), la nécessité dans l'économie du salut en Jésus le Christ, de l'assemblée proprement eucharistique, la réconciliation sacramentelle et l'onction des malades. Monseigneur Stecher avoue que ce qui l'inquiète le plus, ce sont les déficiences théologiques et pastorales du leadership actuel de l'Église, et le fait que les prêtres et évêques qui saisissent les vrais problèmes n'ont jamais l'occasion d'être entendus dans le cercle fermé des détenteurs de pouvoir à Rome. L'évêque autrichien rejoint dans ses propos les inquiétudes de nombreux théologiens et théologiennes: l'expérience ecclésiale vécue et les frustrations éprouvées à l'échelle locale, diocésaine ou paroissiale, sont ignorées, occultées ou passées sous

¹⁶¹ R. STECHER, «Bishop Challenges Vatican on Decree», *National Catholic Reporter*, Dec 26, 1997/January 2, 1998, p. 28. Pour la traduction en français, voir «Interpellation à l'Église» dans *L'Église canadienne*, vol 31, N° 7, août 1998, p. 240-244.

silence¹⁶².

L'Instruction fait plus. Elle confirme une maladie de pouvoir systémique au sein de la hiérarchie. Une des caractéristiques les plus marquantes des systèmes maladifs est celle de confondre réalité et illusion¹⁶³. Le Magistère n'accepte pas d'autre solution à la pénurie de prêtres que celle de consolider le pouvoir (d'enseigner, de sanctifier et de gouverner) de ceux qui sont en place, quels que soient leur âge, leur état physique, les exigences requises pour administrer plusieurs paroisses. D'autres personnes, notamment des femmes, pourraient le faire avec beaucoup de compétence. Le Magistère nie aussi que ce sont majoritairement les femmes en Église qui portent le poids du travail caritatif, de l'évangélisation, de la transmission même du dépôt de la foi, pour ne pas parler de leur assistance aux liturgies qu'elles ont aidé à préparer¹⁶⁴. Ce «document de fin de régime» manifeste une volonté de contrôle et de subordination progressivement plus centralisée, tenace et restrictive. Le triste résultat est de renforcer un système de dépendance des clercs par rapport au pouvoir et de

¹⁶² Cette constatation n'est pas nouvelle. Voir A. NAUD., *Le Magistère incertain*, Montréal, Fides, 1987, p. 167.; M.-A. ROY. *Souffles de femmes*, op. cit., p. 211-212; C. McENROY. op. cit., p. 270-272.

¹⁶³ «The Addictive System defines itself as reality and everything else as nonexistent (nonreality). It requires that we ignore our reality and our experience, deny what we see and what we know, and define the world according to its terms.» A.W. SCHAEF. *When Society Becomes an Addict*, op. cit., p. 94.

¹⁶⁴ L. BARONI, et al., op. cit., p. 40-57. Voir aussi M.-A. ROY, *Les ouvrières de l'Église*, op. cit., p. 18-19.

codépendance chez les femmes en Église.

Pour important qu'il soit de connaître l'enseignement actuel de l'Église sur le sacerdoce, en autant qu'il explique comment il peut être facile pour les clercs d'abuser des femmes en Église, il n'explique pas la difficulté qu'ont les femmes en Église à se relever d'un abus de pouvoir, et donc à se libérer de leur codépendance par rapport au clergé. Cette explication est à chercher dans l'enseignement du Magistère sur la nature et le rôle des femmes dans l'Église.

5.4 L'ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE ET LA CODÉPENDANCE DES FEMMES

La Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, comme l'indique son sous-titre, traite de la dignité et de la vocation de la femme. Bien qu'elle ait le mérite de proclamer la radicale égalité entre hommes et femmes au niveau du salut dans le Christ, en réalité, elle reprend l'anthropologie théologique séculaire de l'Église pour maintenir les femmes dans un statut de radicale dépendance par rapport aux hommes, surtout les hommes ordonnés. Cette dépendance est à la racine de l'oppression et de l'abus dont elles sont victimes.

5.4.1 Les rôles assignés aux femmes

La mission première de la femme, selon *Mulieris dignitatem* est d'être une aide pour l'homme, d'abord pour la procréation, ensuite comme épouse et mère. Son rôle prophétique dans l'Église est celui

de l'amour et du pardon des autres dans le service et le don désintéressé de soi. Cette compréhension de la femme est lourde de conséquences pour les relations entre femmes et prêtres. Exclues de la structure hiérarchique parce qu'elles ne peuvent être ordonnées, les femmes ne sont pas reléguées au bas de la pyramide hiérarchique: elles n'en font même pas partie¹⁶⁵. Retenues à l'écart des instances décisionnelles, elles se voient assignées une définition de leur nature, de leur réalité, de leur mission et de leur fonction à laquelle elles n'ont eu aucune participation. La théologienne Denise Couture résume bien l'essence du problème posé par l'anthropologie théologique de Jean-Paul II:

Le problème de la théologie romaine de la femme, est de se présenter comme la vérité éternelle voulue de Dieu; alors que nous savons très bien qu'elle est d'abord une construction culturelle, limitée et située dans le temps et dans l'espace. Son problème est de vouloir s'imposer d'autorité aux catholiques [...] Son problème enfin, est que des hommes entre eux, qui excluent délibérément les femmes de leur recherche, définissent normativement ce que doit être la femme [...] sans avoir porté attention aux paroles et aux expériences des femmes¹⁶⁶.

5.4.2 Une anthropologie qui ouvre la voie aux abus

¹⁶⁵ Sans pouvoir m'étendre sur le statut canonique de la femme, il faut bien reconnaître que c'est cette exclusion de la femme qui la rend invisible dans l'Église instituée. Voir à ce sujet, M. ZIMMERMAN, «Ni clerc ni laïque. La femme dans l'Église», *Concilium*, 202, 1985, p. 55.

¹⁶⁶ «La théologie de la femme de Jean-Paul II définit dogmatiquement les contenus de cette originalité féminine en tant que vérités de foi». D. COUTURE, «La théologie de la femme de JEAN-PAUL II» dans *Les femmes et l'Église*, (sous la direction de Denise Couture), Coll. «Débats de l'Église», Montréal, Fides, 1995, p. 73.

Les femmes subissent des abus à cause de l'exercice du pouvoir dans l'Église. Si *Mulieris dignitatem* affirme clairement l'égalité homme-femme, il s'agit d'une égalité ontologique et non pas une égalité de droit¹⁶⁷. Les femmes ont droit au respect en raison de leur dignité d'être créées à la ressemblance de Dieu. La domination de la femme par l'homme est «naturalisée, ramenée à un état de fait et inscrite dans le destin humain¹⁶⁸», acceptée comme allant de soi par le Magistère. Et qui plus est, la hiérarchie romaine refuse d'amorcer la discussion autour des chemins de conversion pour abolir cette domination, chemins qu'elle pourrait emprunter pour aider à enrayer l'état d'oppression effective dans laquelle se trouve «la femme». Même si le Pape présente ses excuses aux femmes en condamnant les abus dont elles sont victimes, en proclamant qu'il «est urgent d'obtenir partout l'égalité effective des droits de la personne» et «qu'il s'agit là d'un acte de justice, mais aussi d'une nécessité»¹⁶⁹, ce discours égalitaire sonne faux. Tant que le Magistère ne donnera pas la parole aux femmes elles-mêmes comme membres à part entière de l'Église institutionnelle, tant que les femmes n'auront pas droit de parole au sein de la structure hiérarchique pour partager leurs expériences et leurs perceptions de Dieu, du Christ, du salut, comme aussi de l'Église, de la

¹⁶⁷ Voir à ce sujet, Gregory BAUM. «Bulletin: The Apostolic Letter *Mulieris dignitatem*», *Concilium*, 106, (1989), p. 145 ss. cité dans R. LEONARD. *Beloved Daughters: 100 Years of Papal Teaching on Women*, Ottawa, Novalis, 1995, p. 63.

¹⁶⁸ D. COUTURE, *op. cit.*, p. 78.

¹⁶⁹ JEAN-PAUL II. *Lettre aux femmes*, n° 4, reproduite en entier dans D. Couture. *op. cit.*, p. 104. (souligné dans le texte)

création et du sens ultime de la vie, les femmes ne seront pas égales aux hommes. La parole des femmes est tue parce que seul l'homme (vir) peut avoir accès aux Ordres afin de célébrer les sacrements, surtout l'Eucharistie qui fait la communion et donc l'égale dignité de tous les membres du Corps du Christ.

Pourtant, Jean-Paul II affirme que la femme n'est pas inférieure à l'homme, pas même à l'homme prêtre. Elle aurait même une mission supérieure à celle du prêtre, celle d'être appelée à l'humble service à l'instar de Marie, ce qui lui conférerait une supériorité d'ordre symbolique. Le subterfuge est habile, celui de survaloriser l'ordre symbolique féminin sans lui donner une place de droit, mais il est transparent pour ceux et celles qui connaissent la dynamique des dépendances. La survalorisation prend alors le nom de manipulation¹⁷⁰. Les femmes en Église que j'ai interviewées ne sont pas dupes. Elles savent que lorsqu'on les complimente (généralement en les survalorisant), c'est pour demander plus de services. De manière semblable, le pape reconnaît à la femme une dignité supérieure tout en lui assignant un rôle inférieur: l'homme est fait pour commander, la femme pour obéir¹⁷¹. Dire à la femme

¹⁷⁰ A. W. SCHAEF, *When Society Becomes An Addict*, op. cit., p. 100: «There is no group in our society more adept at this process than the church, for which one of the major premises is that of eternal life. That promise keeps us actively involved in pleasing the church and doing what it tells us to do».

¹⁷¹ Cette réalité se voit de façon très concrète dans les célébrations liturgiques. Les clercs, revêtus de leurs insignes de pouvoir, occupent les places élevées, prépondérantes. Les femmes sont dans les bancs. C'est aussi ce qu'il y a «en-dessous» de la récente *Instruction*, et qui n'échappe pas aux femmes qui la lisent.

combien elle est vertueuse, aimante, compatissante, c'est une façon de lui dire que c'est en manifestant ces qualités dans sa vie concrète qu'elle mérite les grâces de Dieu, qu'elle plaît à Dieu en plaisant à l'homme-prêtre (Dieu est présent en la personne du prêtre) et qu'enfin, elle accomplit sa mission dans l'Église en se soumettant aux hommes-prêtres¹⁷². C'est aussi une façon de lui refuser tout pouvoir authentique, de la maintenir dans un état de dépendance, voire même d'infantilisme, puisqu'elle n'arrive jamais à être une personne adulte, vraiment autonome. Dans un tel schéma, où il n'est pas possible *théologiquement* pour la femme d'arriver à pleine maturité, comment peut-on parler d'égalité des personnes?

5.4.3 Un problème d'ordre christologique

Je disais plus haut qu'il y a, dans les systèmes malades de pouvoir, une tendance à mentir. Est-il vrai que la perpétuelle immaturité (dépendance) des femmes par rapport aux clercs est voulue de Dieu? Le Magistère soutient que seul l'homme-prêtre peut agir *in persona Christi*, que le prêtre est le symbole agissant du Christ-prêtre. En assumant le rôle de Christ-Tête, le prêtre ne se fait-il pas christ, plutôt qu'un être humain? Ne serait-ce pas démentir l'Écriture qui soutient que nous sommes «tous et toutes dans le Christ» (Gal. 3, 28)? L'anthropologie théologique anthropocentrique qui sous-tend cette formule christologique est aliénante pour les femmes. Elle peuvent être les récipiendaires de

¹⁷² Voir à ce sujet, M.-A. ROY, *Les ouvrières de l'Église*, op. cit., p. 116 et 266.

la grâce divine, par le biais des sacrements célébrés par les hommes-prêtres, mais elles sont inaptes à exécuter elles-mêmes les tâches proprement christiques, surtout celle de célébrer l'Eucharistie, justement parce qu'elles ont un corps de femme¹⁷³.

L'anthropologie théologique de Jean-Paul II explique le décalage entre le discours officiel du Magistère sur l'égalité homme-femme en Église et son application dans le vécu. Il soutient d'une part que les femmes portent avec l'homme la *responsabilité commune du destin de l'humanité*¹⁷⁴ mais il refuse d'accorder aux femmes la pleine stature de membres du Corps du Christ. Ce refus se manifeste en leur interdisant l'accès aux postes de responsabilité réelle au niveau institutionnel, en les congédiant à volonté lorsqu'elles assument efficacement trop de responsabilité et qu'elles acquièrent par là une autorité d'influence¹⁷⁵.

Jean-Paul II proclame d'une part l'égalité foncière entre l'homme et la femme; d'autre part, pour maintenir la structure hiérarchique masculine, il invoque l'existence d'une nature spéciale et différente chez la femme. Il soutient que cette radicale différence de nature est l'oeuvre de Dieu et ne peut donc être remise en

¹⁷³ Voir à ce sujet: R. RADFORD RUETHER. *op. cit.*, p.122-127 et surtout E.A. JOHNSON. «Distorting the Christ», dans *She Who Is*, *op. cit.*, ch. 8, p. 150-154.

¹⁷⁴ *Mulieris dignitatem*, *op. cit.*, n° 31.

¹⁷⁵ M.-A. ROY, «Femmes, domination, pouvoir», dans *Femmes et pouvoir dans l'Église*, *op. cit.* p. 124-127.

question. À cause de leur nature spéciale et différente, les femmes sont exclues de l'enceinte sacrée du pouvoir hiérarchique clérical. Autrement dit, les femmes ne peuvent être vraiment égales puisqu'elles sont différentes¹⁷⁶. Comment peuvent-elles alors se dire membres à part entière de l'Église catholique¹⁷⁷?

5.5 SACRÉ, POUVOIR SACRÉ ET «SACRALISATION DU POUVOIR»

Le sacré est ce qui permet de faire une expérience du divin. (Il) est donc une réalité (une valeur, un objet, un lieu, un temps, une personne) qui est pour quelqu'un à la fois un signe de la présence de Dieu et un rappel de sa condition de créature¹⁷⁸.

En général, le sacré est compris comme le lieu de la présence et de l'activité divines¹⁷⁹. La religion, dans ses croyances et suivant ses rites, a tendance à diviser la réalité, tant les personnes que les choses, en deux catégories: le sacré et le profane. Pour arriver au problème de fond dans la question de l'abus des femmes par le clergé, je crois qu'il faut faire une lecture de l'enseignement de l'Église concernant l'ordination sacerdotale réservée aux hommes à la lumière de ces définitions. Ce qui semble

¹⁷⁶ F. DUPRIEZ. «Théorie de la différence et légitimité des pouvoirs des femmes», *Femmes et pouvoir dans l'Église*, (Anita Caron, sous la direction de), Montréal, vlb éditeur, 1991, p. 152.

¹⁷⁷ Voir à ce sujet A. NAUD. «Égalité fondamentale et partenariat intégral», *Pleins feux sur le partenariat en Église*, Actes du Symposium, Le partenariat hommes et femmes en Église, Montréal, Éditions Paulines, 1997, p. 197-203.

¹⁷⁸ Théo, *Nouvelle encyclopédie catholique*, Droguet et Ardat/Fayard, 1989, p. 617.

¹⁷⁹ Voir K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 432.

devenu sacré, c'est le pouvoir en tant que tel, et la structure hiérarchique patriarcale de l'Église comme institution.

5.5.1 Le pouvoir entériné dans le Droit

Selon l'enseignement du *Catéchisme de l'Église catholique*, le sacrement de l'Ordre a été institué en vue du «pouvoir sacré» d'offrir le sacrifice eucharistique. L'Ordre crée donc une classe de personne séparée¹⁸⁰, exclusive, qui réalise sacramentellement le sacrifice qui sauve l'humanité. Les femmes peuvent participer au sacrifice mais elles ne peuvent l'offrir parce qu'elles ne ressemblent pas corporellement à l'homme Jésus. Elles n'ont accès au sacré que par personne interposée, soit l'homme ordonné prêtre. Si c'est par le biais des sacrements, l'Eucharistie surtout, que Dieu est présent et à l'oeuvre, la femme ne peut pas être l'instrument par lequel Dieu est présent et agissant dans le monde. Cela laisse entendre que Dieu est limité dans son action par les gestes sacramentels des ministres ordonnés. Ailleurs, pourtant, le *Catéchisme* dira que

la grâce du Christ est le don gratuit que Dieu nous fait de sa vie infusée par l'Esprit Saint dans notre âme pour la guérir du péché et la sanctifier: c'est la grâce sanctifiante ou déifiante reçue dans le Baptême¹⁸¹.

Cette apparente incohérence s'explique si le but du sacrement de l'Ordre est de maintenir le pouvoir hiérarchique. Elle soulève une

¹⁸⁰ Sur la sacralisation de la personne du prêtre, voir G. DUPERRAY. «Paroles de laïcs en Église, du témoignage au ministère», *Lumière & Vie*, Tome XXXIX, déc 1990, p. 26.

¹⁸¹ *Catéchisme de l'Église catholique*, op. cit., n° 1999.

grande question, à savoir, qui détermine le lieu de la présence et de l'action divine, la hiérarchie ou l'Esprit Saint? L'incohérence tient peut-être à des discours différents tenus selon les objectifs poursuivis. J'ai fait état plus haut de l'argumentation circulaire utilisée par le Magistère pour n'attribuer qu'aux évêques et aux prêtres le droit d'enseigner, de gouverner et de sanctifier au nom de Dieu et donc, en ce sens, de se dire Dieu. Par ailleurs, lorsque ce même Magistère emprunte un discours plus scripturaire, on voit apparaître cette mystérieuse présence agissante et sanctifiante qu'est l'Esprit¹⁸². Le problème pour les femmes en Église qui n'ont pas accès aux instances décisionnelles, est que le discours juridique traditionnel du Magistère est celui qui se fait le plus entendre aujourd'hui. Ce discours-là perd de vue que Dieu est Mystère, que le sacré est moins une enceinte à sauvegarder par le pouvoir hiérarchique qu'un horizon qui s'élargit sans cesse. Plus on cherche à cerner la présence et l'action divines, plus elles nous échappent. En s'obstinant à tenir le langage juridique et non théologique pour refuser aux femmes l'accès au «pouvoir sacré», le Magistère se rendrait-il coupable d'éteindre l'Esprit?

Le Magistère refuse de partager avec les femmes l'autorité, le pouvoir décisionnel, la plénitude de la vie sacramentelle. Il veut maintenir la distinction clergé-laïcat (au lieu de promouvoir la communion dans la coresponsabilité). On le voit dans l'*Instruction*

¹⁸² Il n'y a donc pas à se surprendre que l'Esprit occupe une place prépondérante dans la vie des femmes en Église. Voir L. BARONI et al., *Voix de femmes, voies de passage*, op. cit., p. 37.

concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres. Les laïques qui s'engagent au service de l'Église sont majoritairement des femmes, mais elles ne doivent pas avoir accès aux symboles du pouvoir, à ses insignes. Serait-ce que les insignes liturgiques sont devenus le symbole du pouvoir sacré? C'est plutôt que les insignes marquent la distinction entre le clergé et le laïcat, et les femmes demeurent des laïques en vertu du Droit. Une sacralisation progressive du pouvoir clérical en vertu du Droit se décèle dans l'enseignement du Magistère¹⁸³: en proclamant que la structure hiérarchique de l'Église est voulue de Dieu, et que la non-ordination des femmes est une vérité qui doit être «définitivement tenue par tous les fidèles», Jean-Paul II fait de l'exclusion des femmes une doctrine. Le refus d'ordonner les femmes prend alors valeur d'absolu, inviolable, puisqu'il ne s'agit plus d'une question «purement disciplinaire» mais d'une vérité qui n'est plus «ouverte au débat»¹⁸⁴. Par extension, le Droit qui maintient cette exclusion et la hiérarchie qui administre l'Église deviennent sacrés, intouchables¹⁸⁵. Sacraliser le Droit canonique équivaut à faire de la loi le fondement de l'Église («c'est à la sainteté des fidèles que se trouve totalement ordonnée la structure hiérarchique

¹⁸³ C'est aussi ce que soutient R. RADFORD RUETHER dans «Différence et égalité de droits des femmes dans l'Église», *Concilium*, 238, 1991, p. 25-33.

¹⁸⁴ *Ordinatio sacerdotalis*, op. cit., n° 4.

¹⁸⁵ Un Droit qui s'est bien éloigné des Écritures. Cf. Mt 5, 18; Rom 2, 28; et 3, 23, entre bien d'autres voulant que «la Loi n'a sauvé personne». Gal 3, 11.

de l'Église¹⁸⁶»), l'objet de sa sainteté et donc le lieu sacré de la présence et de l'action de Dieu. Il y a là une fausse conception du sacré. Pour reprendre les propos de M.-A. Roy: «Une fausse conception du sacré est véhiculée dans l'Église et un sacré qui exclut les femmes ne peut pas être un sacré chrétien»¹⁸⁷.

5.5.2 La sacralisation d'une anthropologie

JEAN-PAUL II soutient que «la non-admission des femmes à l'ordination sacerdotale ne peut pas signifier qu'elles auraient une dignité moindre ni qu'elles seraient l'objet d'une discrimination». Il dira même dans la note de présentation d'*Ordinatio sacerdotalis* que «l'Église enseigne comme vérité absolument fondamentale de l'anthropologie chrétienne, l'égale dignité personnelle entre l'homme et la femme». Comment parler d'égale dignité lorsque l'anthropologie théologique de l'Église catholique attribue encore à la femme une «nature» essentiellement différente de celle de l'homme? R. Radford Ruether répond ainsi à cette question:

D'un côté, le christianisme, dès ses débuts, s'est attaché à un égalitarisme sotériologique universaliste. Tous les humains, sans égard au sexe [...] sont créés par Dieu et sauvés par le Christ.[...] D'un autre côté, la notion chrétienne de la nature de l'être - de Dieu, du Christ et de l'humanité normative - a été exprimée en termes du genre masculin. Cette notion masculine de l'être a servi à subordonner les femmes, aussi bien en tant que membres de l'humanité qu'en tant que personnes capables d'exercer une

¹⁸⁶ *Ordinatio sacerdotalis*, op.cit., n° 3.

¹⁸⁷ M.- A. ROY, *Les ouvrières de l'Église*, op. cit., p. 80.

autorité et de représenter Dieu et le Christ¹⁸⁸.

L'anthropologie théologique de Jean-Paul II mise de l'avant dans *Mulieris dignitatem* propose le modèle marial aux femmes, et leur présente, de ce fait, le modèle de la soumission, de la complémentarité dans les rôles et les fonctions. Or complémentarité, pour le Magistère, veut dire aider, habiliter l'homme à remplir ses rôles et ses fonctions. Marie ne fait pas, dans l'enseignement magistériel, figure de partenaire réelle, femme adulte et de plein droit autonome, mais bien de

la femme idéalisée, [qui] apparaît comme le bouclier, la ceinture de protection, la valve de sécurité, qui se retrouve dans le stéréotype de Marie la vierge/épouse/mère, l'ultra-valorisation de la virginité, le célibat ecclésiastique, la morale sexuelle [...] L'ordre du sacré s'est constitué dans ce contexte: voilà où le bât blesse¹⁸⁹.

Les femmes n'arriveront jamais à réaliser le modèle de Marie vierge/épouse/mère. Mais, dans la pensée du Magistère, elles ne peuvent non plus être configurées au Christ en raison de leur corps. Pourtant, «la présence et le rôle de la femme dans la vie et dans la mission de l'Église [...] demeurent absolument nécessaires et irremplaçables» [et elles doivent] «renouveler et humaniser la société pour la redécouverte du vrai visage de l'Église¹⁹⁰». Elles ont un rôle différent du rôle sacré de l'homme ordonné. L'Église demande aux femmes de produire des enfants pour le Royaume, de les

¹⁸⁸ R.R. RUETHER, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸⁹ L. MELANÇON. «La symbolique liturgique», *Prêtre et pasteur*, avril 1985, p. 217, cité dans M. DUMAIS et M.-A. ROY, *op. cit.*, p. 84.

¹⁹⁰ *Ordinatio sacerdotalis*, *op. cit.* n° 3.

baptiser mais seulement en cas de danger mortel, de transmettre la foi et les traditions de l'Église mais elles ne sont pas faites pour les ministères ordonnés, elles n'ont pas droit de résidence dans l'enceinte du sacré, elles n'ont aucun lieu pour exprimer au sein de l'institution leur expérience de la présence et de l'action divines. Bien plus, elles doivent entretenir et perpétuer par leur «vocation propre», le système même qui les opprime.

Il est important de souligner que la sacralisation du pouvoir clérical n'est pas nocive qu'aux femmes. Sans pouvoir développer cette question, qui n'est pas l'objet de ce travail, il faut dire que les prêtres eux-mêmes tombent dans un état de dépendance par rapport au pouvoir dont ils sont dotés. Formant un corps d'élite, élus dispensateurs des trésors de la grâce, ils en viennent progressivement à perdre eux aussi le sens de qui ils sont en faveur de la *persona Christi*, de l'image qu'ils se font d'eux-mêmes, et qui se manifeste souvent dans des comportements compulsifs: ils deviennent alcooliques, bourreaux du travail, abuseurs¹⁹¹. Quant aux femmes abusées, elles s'entendront dire de pardonner aux hommes qui les blessent et d'unir leurs souffrances au sacrifice du Christ sur l'autel. On comprend, dès lors, que les femmes peuvent se sentir aliénées et être en colère. Ce n'est pas

¹⁹¹ Sur cette question, voir V. HOFFMAN, *op. cit.*, p. 68-69, mais plus particulièrement *The Report of the Archdiocesan Commission of Enquiry into the Sexual Abuse of Children by Members of the Clergy*, Archdiocese of St. John's Newfoundland, 1990, Term 5, #53-55.

une colère de mauvais aloi¹⁹².

5.6 LA SACRALISATION DU POUVOIR HIÉRARCHIQUE

Dans son petit livre *Les droits des femmes*, Monique Dumais remarque avec perspicacité: «L'ordre qui fait la loi, tant dans le domaine civil que dans celui du sacré, est masculin et les hommes veillent soigneusement à préserver leur hégémonie¹⁹³». La hiérarchie de l'Église catholique a choisi, pour maintenir son hégémonie, de rendre le pouvoir hiérarchique intouchable en lui donnant une valeur d'absolu, proclamant dans sa doctrine que ce pouvoir est d'institution divine, voulu par le Christ. L'Église instituée privilégie un discours autoritaire et juridique, accompagné de sanctions pour les théologiens et théologiennes qui remettent en question sa doctrine et son discours¹⁹⁴. Par ailleurs, comme le Christ Jésus dans l'Évangile n'a pas refusé le statut de disciple aux femmes, ni même la mission de répandre sa Bonne Nouvelle, le Magistère a recours à une anthropologie théologique qui survalorise

¹⁹² Il est intéressant de noter comment les théologiennes comme Rosemary Radford Ruether et Mary Daly font valoir certains points soulevés par la psychothérapeute Anne Wilson Schaef dans *Women's Reality*. Elles s'accordent pour dire que pour arriver à une anthropologie plus véritablement féminine, les femmes doivent prendre conscience et de leur aliénation et de leur colère. Voir R. RADFORD RUETHER. *Sexism and God-talk*, op. cit., p. 187-188. Nous y reviendrons.

¹⁹³ M. DUMAIS, *Les droits des femmes*, Montréal, Éditions Paulines, 1992, p. 22.

¹⁹⁴ JEAN-PAUL II, *Ad tuendam fidem*, 30 juin 1998, copié de l'Internet.

la «nature féminine» afin de manipuler les femmes et les maintenir à l'état laïc, hiérarchiquement inférieur, à l'écart de l'enceinte sacrée du pouvoir clérical.

Sacraliser le pouvoir, le rendre intouchable, c'est du même coup déresponsabiliser les hommes qui en abusent. Or, les détenteurs de ce même pouvoir dans l'Église semblent très réticents à traiter du problème des abus de pouvoir commis par le clergé. En fait, la question de la violence faite aux femmes ne fait que commencer à être reconnue. À cet égard, les propos de l'Assemblée des évêques du Québec constituent un premier pas de la part de la hiérarchie vers la reconnaissance de la violence conjugale comme une forme d'abus de pouvoir. Or, l'abus de pouvoir exercé par le prêtre sur une femme appartient à cette même catégorie. De l'aveu des évêques du Québec, la violence faite aux femmes s'enracine dans une civilisation androcentrique qui se perpétue «grâce à l'appui des structures sociales, politiques, économiques et religieuses constituant un ensemble de hiérarchies. Celles-ci se sont renforcées mutuellement pour maintenir la domination masculine»¹⁹⁵. En d'autres mots, l'Église catholique, dans sa doctrine et sa pratique, souscrit à un régime patriarcal qui «entraîne le contrôle et la subordination des femmes et engendre des rapports sociaux inégalitaires entre les sexes»¹⁹⁶.

¹⁹⁵ COMITÉ DES AFFAIRES SOCIALES. *Violence en héritage*, Assemblée des évêques du Québec, Montréal, 1989, p. 23. (Je souligne.)

¹⁹⁶ *ibid.*, p. 31.

La sacralisation du pouvoir hiérarchique et sacrificiel met l'homme ordonné à part et lui permet de dominer d'autres hommes et toutes les femmes. Le prêtre devient la personne sacrée, le seul médiateur *in loco Christi* entre Dieu et les autres humains. Et cette médiation se fait dans l'Eucharistie sacrificielle. Or l'Église instituée refuse d'admettre que les femmes célèbrent l'Eucharistie sacrificielle en leur refusant l'accès aux Ordres. Tous les arguments invoqués ne reviendraient-ils pas à dire, en fin d'analyse, que Dieu refuse d'être présent aux femmes, d'agir par elles ou en elles sans passer par l'homme-prêtre? Le pouvoir sacré se définirait-il comme la capacité qu'ont certaines personnes seulement de nous mettre en présence du divin ou de nous faire subir son action? Dieu serait-il à ce point limité dans son action? Est-ce là ce que Jésus de Nazareth, Verbe de Dieu (Jn 1, 1) est venu révéler et manifester? Voilà autant de questions qu'il faut se poser devant l'enseignement du Magistère romain qui réserve aux seuls hommes le sacrement de l'Ordre.

Cependant, il ne suffit pas aux femmes en Église de poser des questions. Elles devront s'engager elles-mêmes dans une démarche de conversion, une *metanoia* par rapport aux anciennes catégories de théologie, d'anthropologie, de christologie. C'est cette conversion, pour exigeante qu'elle puisse être, qui leur permettra de se laisser transformer, et même guérir. La troisième partie de ce travail traitera donc des chemins de conversion que des femmes en Église ont empruntés pour se relever d'un abus de pouvoir.

TROISIÈME PARTIE III

DES FEMMES EN ÉGLISE

QUI SE RELÈVENT D'UN ABUS DE POUVOIR

Au début de ce travail, je disais combien il est difficile pour des femmes croyantes et engagées de s'attaquer à un problème d'Église, comme celui de l'abus du pouvoir clérical, parce qu'elles ne veulent pas mettre en péril leur foi chrétienne. Cette troisième partie présente des femmes qui se disent bien-portantes et documente comment des femmes, rendues malades par un abus de pouvoir de la part d'un prêtre, ont pu se rétablir grâce à un approfondissement de leur vie de foi. La grille d'analyse est celle de la codépendance prise à l'inverse, c'est-à-dire que ces femmes vivent des relations saines avec elles-mêmes et avec les autres.

Dans un premier chapitre, à partir des entrevues documentées dans la première partie de ce travail, l'expérience des femmes qui se disent rétablies sera présentée pour repérer les constantes de leur vécu. Nous verrons que leur expérience se vérifie dans les témoignages recueillis auprès des intervenantes qui les ont aidées. Dans un second chapitre, un modèle de groupe d'appui pour femmes sera proposé pour développer une spiritualité chrétienne féministe qui n'est pas «dépendante» par rapport à un prêtre ou à l'Église-institution. En guise de conclusion à cette troisième partie, je reprendrai les histoires de «Jocelyne» et de «Madeleine», mises à jour.

CHAPITRE 6

DES FEMMES QUI SE SONT RELEVÉES D'UN ABUS DE POUVOIR

6.1 L'EXPÉRIENCE DE FEMMES QUI SE SONT RELEVÉES

Ce chapitre retracera le cheminement psychospirituel de femmes qui se disent «en voie de rétablissement» de leur codépendance par rapport au clergé. Il est important de souligner qu'il s'agit d'un «travail en marche». Au début de ce mémoire, j'ai emprunté au monde des dépendances la définition de la codépendance et de ses traits caractéristiques pour décrire l'état maladif de ces femmes. Des termes correspondants serviront à décrire les traits de personnes qui se «portent bien».

Le premier temps du travail de relèvement est celui d'une prise de conscience. Le vrai travail commence donc au moment où les femmes, accablées par la maladie, décident qu'elles veulent vivre, guérir et trouver un sens à leur vie. Chrétiennes convaincues, elles cherchent une «thérapie» d'ordre spirituel, surtout une spiritualité holistique, c'est-à-dire porteuse de guérison pour toute leur personne: corps, coeur et esprit. Le deuxième temps est le constat des changements qui se sont opérés en elles. En analysant ces changements, nous verrons qu'elles soulèvent des enjeux d'ordre théologique: leur démarche rejoint certaines grandes

questions sur Dieu, le Christ, l'Église et le sens de la vie mises de l'avant par des théologiennes féministes contemporaines.

Nous avons vu que la codépendance est une façon malade d'être en relation avec soi-même et les autres. Ses traits caractéristiques sont la valorisation externe, le manque d'estime de soi, l'absence de frontières personnelles, la tendance à vouloir contrôler, l'égoïsme et l'abandon de la morale. La codépendance particulière des femmes dans l'Église catholique est liée au fait qu'elles sont exclues du «pouvoir sacré» hiérarchique. Les femmes n'ont pas accès à ce pouvoir sacré, même si elles tentent l'impossible pour répondre à l'appel de suivre le Christ des Évangiles. Dans les pages qui suivent, nous verrons que les femmes qui se relèvent d'un abus de pouvoir clérical commencent par comprendre autrement le sens du sacré.

6.1.1 La découverte de son centre comme lieu du sacré

Dans le silence intérieur, les femmes découvrent leur «je», leur centre, l'essence de qui elles sont. C'est là aussi qu'elles se trouvent en présence du sacré, c'est-à-dire d'une présence et d'une action divines qui font qu'elles se sentent aimées, valorisées, pleinement vivantes. Une répondante, licenciée sans préavis après dix-huit ans de travail dans un service diocésain, décrit comment elle se sent après avoir mis plusieurs années à se relever de cet abus de pouvoir:

J'étais complètement brisée. Mais peu à peu, j'ai pris conscience de mon moi profond, mon centre. Et aussi de

qui Dieu était pour moi. Aujourd'hui je me sens comme renaître, plus vivante, plus chez moi à l'intérieur de moi-même. Je me sens plus vraie, plus heureuse, plus énergique. Ma créativité est revenue, ma confiance en moi-même, et une grande joie à être moi-même.

Les femmes relevées ont une nouvelle compréhension, moins masculine et patriarcale, de Dieu. Elles parlent d'une Présence, d'une Sagesse, de l'Autre. L'Esprit a une place prépondérante dans leur vie. Dira l'une d'entre elles:

J'ai été bien blessée par des hommes qui se prenaient pour le bon Dieu. Aussi, dans ma prière, je cherche une Présence féminine. J'ai pensé longtemps que c'était la sainte Vierge, mais à lire des textes de la Sagesse¹⁹⁷, je me demande si ce n'est pas le Christ ou l'Esprit...

Quand on leur demande de parler de la place du Christ dans leur vie, la plupart trouvent très attachante la personne de Jésus dans les Évangiles, surtout dans son interaction avec les femmes. Noreen Muldoon, conseillère spirituelle, résume ainsi la spiritualité des femmes qui ont retrouvé leur centre:

Pour elles, ce qui est sacré, c'est la santé à tous les niveaux [...] elles trouvent Dieu en toutes choses, mais surtout au plus intime de leur être intérieur. Ce Dieu, qu'elles nomment Toi, Esprit, Présence, Amour, leur apprend à prendre soin d'elles-mêmes, à s'accepter et à s'aimer.

6.1.2 Le rétablissement des frontières personnelles

L'absence de frontières personnelles remonte, au dire de toutes les

¹⁹⁷ Cette répondante, ainsi qu'une autre, a suivi une retraite où figuraient largement les textes bibliques sapientiaux. Les grandes lignes de la retraite se retrouvent dans MONTFORT, Saint Louis-Marie. *L'Amour de la Sagesse éternelle*, Production Maison Reine-des-Coeurs, Drummondville, 1990. Voir aussi P. DAVIAU. «Actualisation d'un héritage spirituel. L'exemple d'une démarche axée sur la Sagesse biblique», *Spiritualité contemporaine, Défis culturels et théologiques*, Coll. «Héritage et projet» 56, Montréal, Fides, 1995.

interviewées, à des incidents de leur enfance où elles se sont senties impuissantes devant une personne qui avait un certain pouvoir sur elles. Leur personne, que ce soit leur corps, leur sexualité, leurs talents, a été appropriée par la violence, l'humiliation ou la honte¹⁹⁸. Maintenant adultes, elles décident de reprendre leur pouvoir en délimitant les frontières de leur «je».

Elle s'affirment. Au lieu de vouloir toujours plaire aux autres, elles prennent la responsabilité de leurs propres désirs et besoins, surtout celui de se protéger contre toute atteinte à leur intégrité corporelle et autres formes d'abus. Elles ont appris à reconnaître l'agression et le harcèlement à caractère sexuel, à les nommer et à ne plus les tolérer.

Leur personne est devenue une réalité sacrée, un lieu inviolable habité par la présence divine. Elles rejettent la honte (ce sentiment de toujours avoir tort, d'être fondamentalement «inférieure») et font la distinction entre culpabilité et responsabilité. Une répondante explique:

J'avais honte de n'avoir pas dit non au prêtre. Je pensais que c'était de ma faute, que j'aurais dû résister à ses avances. Aujourd'hui, je comprends que j'étais très vulnérable. C'est lui qui a pris avantage de moi. C'est lui le coupable. Moi, j'ai la responsabilité de ne plus me laisser avoir...

Elle ont appris à distinguer entre l'interpellation évangélique

¹⁹⁸ Ce constat se vérifie dans M. BEATTIE. *Au-delà de la codépendance*, Montréal, Collection Hazeldon, 1995, p. 215 ss.

d'aider et le dévouement excessif. Pour certaines chrétiennes engagées, ce fut en refusant d'accomplir des tâches supplémentaires: homélies du dimanche, formation des laïcs en fin de semaine, sessions de préparation sacramentelle en soirée, etc. sans se laisser culpabiliser. Une répondante explique que le travail non rémunéré est une façon de franchir les frontières des femmes en s'appropriant leur temps et en décidant où et quand elles feront du bénévolat. C'est aux chrétiennes elles-mêmes, dit-elle, de décider comment elles répondront aux exigences de l'Évangile. Elles ont aussi des frontières intérieures qui exigent de respecter le «je» des autres, et elles évitent de deviner ou de prétendre savoir ce que d'autres pensent ou veulent.

6.1.3 Le recouvrement de l'estime de soi

L'estime de soi, pour celles qui se relèvent d'un abus de pouvoir, consiste à reconnaître d'abord qu'elles ont été victimes d'abus, que leurs frontières ont été transgressées, mais que maintenant elles peuvent se tenir debout, regarder leur abuseur en face, sachant que c'est lui le coupable. Elles savent que leur valeur prend sa source dans le fait «d'avoir beaucoup de prix aux yeux de Dieu» et non pas dans l'opinion que peuvent avoir les autres à leur égard. Leur vie spirituelle n'a plus à être évaluée en termes d'approbation par un membre du clergé. Elles ont intériorisé le fait que d'être en vie a une valeur en soi. L'«être» est devenu plus important que le «faire». Aussi, se trouvent-elles moins perfectionnistes. La recherche de la perfection évangélique prend

la forme d'une quête d'humanité plus authentique et mieux équilibrée; la sainteté commence par une saine humanité. L'amour de soi a une couleur de tolérance de soi et des autres, et d'humour. Elles se prennent beaucoup moins au sérieux:

Je le sais quand j'ai fait mon possible. Je connais mes limites, et aussi le fait que tout le monde en a. Je me compare beaucoup moins aux autres, je les envie moins. Je reconnais mes torts, mais je suis capable de prendre un compliment aussi. Je suis beaucoup plus tolérante des faiblesses des autres.

L'estime de soi commence par une écoute attentive de leurs propres émotions. Ces femmes diront aussi que c'est l'Esprit qui leur parle par la voix de leurs émotions, et que ces émotions ne sont pas à évaluer mais simplement à vivre. La répondante qui parlait du «Dieu de fragilité» raconte comment elle a vu, avec ce Dieu-là, sa tristesse se transformer en sérénité, et éventuellement en joie. Cette joie se lit sur le visage des répondantes rétablies¹⁹⁹.

Dans leur recouvrement de leur estime de soi, ces femmes ont mis de côté plusieurs «vieux absolus», des enseignements infailibles et intouchables qu'elles ne pouvaient plus accepter. Bien qu'elles se disent reconnaissantes d'avoir été élevées dans la foi catholique qui leur a permis de découvrir le message chrétien, elles se sentent aliénées par une Église dont le langage est exclusivement masculin et où le «pouvoir sacré», d'après leur expérience, ne sert qu'à dominer les femmes et à les garder en état de soumission. Il leur est difficile de cultiver l'estime de soi, disent-elles, quand

¹⁹⁹ Plus d'une m'a renvoyée à Gal 5, 22. «Les premiers fruits de l'Esprit, disent-elles, sont l'amour, la joie, la paix...»

tout dans l'Église leur signale qu'elles sont déficientes ou des personnes de seconde zone.

6.1.4 La capacité de «vivre et laisser vivre» au lieu de contrôler

Les femmes relevées attachent une importance extrême à leur dignité de personne humaine libre et faite pour le bonheur. Plus elles ont l'impression de devenir des personnes vraiment adultes autonomes, plus elles acceptent la responsabilité de leur propre épanouissement. En revanche, elles ne croient pas devoir répondre du comportement ou des engagements des prêtres (c'est à eux d'y voir), ni de l'avenir de l'Église-institution sur laquelle elles n'ont aucun contrôle.

Cela ne les empêche pas de constater le tort qui leur est fait et les injustices faites à d'autres. Aussi, en personnes responsables, lorsqu'elles ont retrouvé leurs forces vives, elles dénoncent les injustices et partagent avec d'autres femmes abusées leur expérience et d'abus et de relèvement. Toutes les femmes interviewées disent combien il est difficile de se détacher de l'Église-institution, de son enseignement, au demeurant, sexiste. Elles sont toujours convaincues «d'être l'Église». Quelle Église?

6.1.5. L'ouverture aux autres et le détachement

Les personnes codépendantes sont essentiellement égocentriques²⁰⁰. Les femmes relevées, par contre, ont le souci désintéressé des

²⁰⁰ Voir ci-dessus, p. 35.

autres. Comme elles ont été victimes d'hommes qui les considéraient comme une chose à conquérir et à dominer, elles n'abordent pas les autres femmes abusées de manière à les brusquer ou à les manipuler. Elles cultivent leurs capacités de travailler en équipe, s'efforcent de se traiter les unes les autres en égales, et collaborent à des projets communs en faveur d'autres femmes, plus particulièrement celles qui semblent être encore prisonnières de la peur. Elles savent qu'avec leurs forces retrouvées elles peuvent donner davantage à la communauté, avec mesure et prudence, et elles le font gracieusement, avec humour. Une intervenante note:

Lorsque ces femmes ont fait un bon bout de chemin dans leur rétablissement, elles s'entraident avec beaucoup de générosité et aussi de tact. Elles ont mis du temps à refaire leurs énergies. Je remarque que lorsqu'elles sont bien, leur sourire est moins «contreplaqué», et elles rient avec cœur. Cette bonne humeur jaillit, j'en suis convaincue, du fait qu'elles sont beaucoup plus à l'aise, plus vraie avec elles-mêmes.

6.1.6 Le recouvrement du sens moral

Une spiritualité chrétienne authentique s'alimente, pour ces femmes, à la Parole de Dieu méditée en silence et partagée avec d'autres. Ce Dieu ne souffre pas le mensonge, et il exige l'honnêteté avec soi et dans les relations avec les autres. Une répondante décrit comment elle procède:

Habituée à me faire manipuler, j'ai appris comment manipuler les autres. Maintenant, je questionne mes motivations. Je prends le temps de me demander: «Pour plaire à qui est-ce que je fais ça?» «Est-ce que je me fais du tort, ou du tort aux autres?»

C'est en cherchant à faire la vérité que les femmes font la distinction entre le bien et le mal. Elles découvrent aussi comment elles ont pu accepter de se laisser abuser. Il ne leur a pas été

facile de faire le travail intérieur, de retracer leur histoire de famille, la plupart du temps dysfonctionnelle, où l'on véhiculait les valeurs d'une Église patriarcale et sexiste. Plusieurs, sinon toutes, ont eu à composer avec les cicatrices intérieures de l'inceste ou la violence physique et psychologique.

Souvent la première réaction des femmes abusées, qui se comprend lorsqu'on a saisi combien le pouvoir clérical est sacralisé, c'est de chercher de l'aide auprès des prêtres eux-mêmes. Pour elles, le prêtre est encore le représentant de Dieu, la personne en qui l'on doit pouvoir avoir confiance. Souvent, surtout pour les femmes vulnérables qui ont été victimes d'abus sexuel, le prêtre leur a manifesté une bonté qu'elles n'ont pas rencontrée chez les hommes dans leur vie (père, ami, frère, époux). Elles sont donc «gagnées» par la bonté, l'amour, la douceur du prêtre. Toutes, elles disent: «Je lui faisais tellement confiance». Elles doivent donc examiner soigneusement l'attachement qui les lie au prêtre. Une intervenante explique:

Au début, elles refusent de se voir comme victimes, si démunies qu'elles sont d'estime de soi et d'autorité interne. Toute leur vie se centre sur le besoin de plaire au prêtre, de gagner son approbation. Il leur faut faire un énorme travail pour surmonter la crainte qu'elles éprouvent de reconnaître les émotions réelles et la séparation qu'elles doivent vivre. C'est le travail de vaincre la codépendance, le fait d'apprendre à vivre sa vie non pas en référant toujours à un autre mais «de l'intérieur de soi-même». C'est ce qui leur permettra avec le temps de sortir de leur posture de victime.

Ne plus être victime devient donc, pour ces femmes, le chemin de la conversion. Le mal, pour elles, ce serait de se laisser abuser de

nouveau, de ne pas exiger le respect de leur intégrité corporelle, émotive et spirituelle. Ce serait se taire devant l'injustice, ne pas la dénoncer, ne pas faire tout en leur pouvoir pour éviter qu'elle se reproduise.

La conversion de ces femmes ne s'est pas faite sans déchirements profonds. Mais l'espoir d'être un jour libérées de la honte et de la crainte, et le fait de ne pas se sentir si incomprises et isolées, permettent d'entrevoir une vie nouvelle et meilleure. C'est peut-être ce qui explique la souplesse d'esprit avec laquelle les femmes ont pu, une fois leur passé mis à découvert, s'ouvrir à des idées nouvelles sur Dieu, Jésus, l'Église, la morale et le sens de la vie. Voici ce que constate une des intervenantes auprès de femmes chrétiennes qui ont été abusées :

Elles se donnent le droit de tout remettre en question, surtout ce qu'elles appellent les «vieux rubans», les messages inculqués en enfance, pour les évaluer à partir de leur expérience de femme adulte. Elles n'acceptent plus les réponses «toutes faites». Devant les questions vitales, elles sont portées à se demander: «Qu'est-ce que Jésus a voulu nous enseigner?»

6.2 DES FEMMES QUI NE VEULENT PLUS ÊTRE MALADES

6.2.1 L'événement déclencheur et la décision de se relever

De l'avis de toutes les interviewées, tant les victimes d'abus de pouvoir que les intervenantes qui les ont aidées, la décision de se relever est provoquée par un événement déclencheur qui les sort brutalement de leur déni. Pour celles qui ont subi un abus sexuel, c'est lorsque la relation prend fin: soit que la victime découvre qu'elle n'est pas la seule «maîtresse» dans la vie du prêtre et que

le prêtre avoue que c'est vrai, ou que l'évêque transfère le prêtre dans une autre paroisse et l'oblige à rompre. Ce sont rarement les femmes elles-mêmes qui mettent fin à la relation. Même lorsque la femme s'entend dire par son médecin ou son psychiatre qu'elle a tous les traits d'une femme abusée, elle le nie. Tant et aussi longtemps que le prêtre est dans sa vie, la femme ne veut pas considérer qu'elle peut être victime d'un abus ou codépendante. Pour elle, le prêtre et elles s'aiment et les autres «ne comprennent pas».

Quant aux femmes qui ont été licenciées, elles croient d'abord être victimes d'un malentendu plutôt que d'un abus de pouvoir délibéré. Elles pardonnent presque immédiatement l'injustice qui leur est faite, parce que «Jésus a pardonné» et «l'Évangile commande de pardonner». Lorsqu'elles aboutissent chez le médecin en état d'épuisement total ou de dépression, elles n'acceptent pas que c'est l'abus de pouvoir qui les a rendues malades.

Il faut dire aussi que souvent ces femmes sont réticentes à suivre un traitement psychothérapeutique, surtout si elles doivent se faire aider par une personne non croyante. Toutes les femmes abusées par un prêtre ont, au départ, énormément peur qu'on leur demande de remettre en question soit le comportement du prêtre ou l'enseignement de l'Église. Elles hésitent aussi à s'engager dans une démarche spirituelle en dehors des structures établies par l'Église-institution. Toutes les femmes disent avoir cherché en

premier lieu à se faire pardonner le mal qu'elles ont fait, même si elles ne peuvent pas l'identifier. Elles commencent donc par redoubler de ferveur religieuse: assistance plus fréquente à la messe, temps de prière, sacrement de Pénitence, jeûnes. Mais elles n'obtiennent pas les résultats espérés, parfois même elles sont de nouveau abusées, culpabilisées et condamnées. C'est en cherchant à trouver la source de cette culpabilité dans l'accompagnement spirituel qu'elles découvrent le fond du problème. C'est ce «travail intérieur» qui les conduira à leur relèvement.

Toutes les femmes interviewées disent combien il fut important d'avoir trouvé des femmes pour les accompagner dans leur cheminement intérieur parce qu'elles avaient besoin de se sentir comprises comme femmes. Des intervenantes ont réussi à les convaincre de commencer par refaire leur santé physique. Ensuite elles ont pu trouver l'énergie spirituelle et la force psychologique pour envisager ce qu'elles allaient découvrir au-dedans d'elles-mêmes.

6.2.2 **L'importance d'être entendue**

La décision de vouloir se relever est très étroitement liée au fait d'avoir été écoutées et crues lorsqu'elles ont raconté leur peine à une conseillère spirituelle ou à une intervenante, et de ne pas avoir été jugées. Une femme abusée pendant plusieurs années par son curé raconte:

Je me faisais soigner pour dépression suicidaire. J'ai mentionné en passant à mon psychiatre que j'avais eu des

relations sexuelles dans mon adolescence avec un prêtre, mais que c'était il y a longtemps de ça, j'avais mis tout ça derrière moi. Il m'a dit, à la fin de la session, qu'il connaissait une travailleuse sociale «bonne catholique» avec qui j'aurais peut-être avantage à parler de cette affaire avec le prêtre, vu qu'elle connaîtrait mieux que lui «ce genre de chose». Je lui ai tout raconté. Jamais elle ne m'a fait sentir que j'étais une « salope », une séductrice de prêtre, une menteuse...

D'autres répondantes soutiennent que c'est cette attitude d'écoute, d'ouverture et de non-jugement qui fait naître le soupçon qu'elles n'étaient pas les seules coupables dans le drame qu'elles ont vécu. Le fait de pouvoir exprimer à haute voix la culpabilité qu'elles éprouvent, et la solidarité qu'elles ressentent auprès de personnes qui ont vécu (ou qui connaissent quelqu'une qui a vécu une expérience semblable) contribuent à valider leur expérience. Cette reconnaissance de leur vécu permet enfin à ces femmes de faire face à une pénible vérité: elles ont perdu quelque chose de précieux, et cette perte crée un vide. Avant de combler le vide, elles doivent en vivre le deuil.

6.2.3 La conscience de vivre un deuil

La perte subie, que ce soit la présence d'un homme dont elle se croyait aimée ou la satisfaction qu'apportait un travail d'Église valorisant, ne prend toute sa dimension que lorsque les femmes se mettent à en parler. Chacune d'elles, avec le recul du temps, reconnaît avoir vécu toutes les émotions du deuil: choc, déni, culpabilité, colère, marchandage, pardon, acceptation,

sérénité²⁰¹.

6.2.4 La quête d'une spiritualité adaptée

En franchissant les étapes du deuil pour retrouver un sens à leur vie, les femmes demandent l'aide «d'En haut». Elles prient pour être guéries, mais ne savent souvent plus comment s'adresser à ce Dieu susceptible de les aider. Il faut dire qu'elles vivent aussi un deuil par rapport à une Église dont elles se sentent aliénées et dont les ministres les ont énormément déçues (pour ne pas dire trahies). Elles sentent donc le besoin d'explorer de nouvelles formes de spiritualité.

6.2.5 L'apprivoisement du silence

Toutes les répondantes m'ont confié qu'elles devaient leur rétablissement au fait d'avoir appris à prier autrement. Soucieuses de préserver leur foi chrétienne, elles ont accepté d'explorer des nouvelles manières de prier, notamment, la prière du silence²⁰². Il convient de parler d'un apprivoisement du silence, car toutes ces femmes, rappelons-nous, sont des personnes qui prient. Certaines seulement ont une formation théologique et spirituelle, mais toutes assistent régulièrement à la messe, récitent le

²⁰¹ À ce chapitre, plusieurs répondantes ont trouvé très utile le livre de J. MONTBOURQUETTE. *Grandir: aimer, perdre et grandir*, Ottawa, Novalis, Université Saint-Paul, 1994.

²⁰² Certaines se sont jointes à des groupes de méditation chrétienne, d'autres parlent d'entrer «dans le silence intérieur» pour y trouver Dieu, d'autres, parmi celles qui avaient une formation à la prière plus poussée, parlent tout simplement de «faire silence» ou de «prière contemplative».

chapelet ou la Prière des heures, ou encore méditent des textes bibliques. Mais elles avouent avoir évité le vrai silence. Une interviewée qui se reconnaît codépendante disait prier beaucoup, mais ne pas prendre le temps d'écouter le silence, comme si elle avait peur d'entendre les reproches d'un Dieu-père, sévère et exigeant, à l'image de son propre père.

Il convient aussi de parler d'apprivoisement du silence parce que l'effort de faire silence, en soi, mène très loin. Voici comment une conseillère en spiritualité²⁰³ décrit la dynamique du silence:

Pour «faire silence», elles doivent d'abord apprendre à respirer. En suivant leur respiration, elles apprennent à entrer en elles-mêmes, à écouter ce qui se passe en-dedans. Alors elles découvrent l'intense colère qu'elles portent, et qui est à la racine, je suis convaincue, de leur dépression²⁰⁴. Ensemble, nous travaillons sur la colère. Suit ensuite le travail de sortir du déni, de dévoiler les secrets qu'elles gardent et qui les accablent. Jamais on ne doit les blâmer. Il faut les amener à raconter ce qui a été le pire pour elles dans toute cette expérience, à parler du traumatisme lui-même, et toutes les émotions qu'elles ont ressenties. Il peut être difficile pour la cliente de reconnaître ce qui s'est vraiment passé, qu'il s'agissait vraiment d'abus, et que le comportement du prêtre, et aussi le sien, n'était pas convenable.

²⁰³ Notes fournies lors d'une entrevue avec Noreen Muldoon du Family Enrichment Centre pour counseling spirituel et familial.

²⁰⁴ La psychothérapeute Lois Frankel croit aussi que la dépression chez les femmes prend le plus souvent sa source dans une colère qui a été intériorisée et tournée sur elles-mêmes. Cette colère vient du fait que les femmes n'ont aucun contrôle sur leur personne, leur vie, leurs rapports avec les autres, soit dans la famille ou le couple, soit dans le monde du travail. Lorsque la femme en vient à reconnaître la colère qui l'habite pour la transformer en source de pouvoir, elle peut enfin prendre sa vie en main. L. P. FRANKEL. *Women, Anger and Depression: Strategies for self-empowerment*, Deerfield Beach, Florida, Health Communications Inc., 1992, p. 75 ss.

Apprendre à respirer pour faire silence, c'est aussi prendre conscience des besoins du corps. Petit à petit, les femmes prennent conscience de tous les aspects de leur corps en mal de soins : fatigue intense et malaises de toutes sortes. Le «silence au bout de la respiration» déblaye la route pour atteindre, pas à pas, la santé corporelle, émotive et spirituelle.

6.3 DES FEMMES QUI SOULEVÈNT D'IMPORTANTES QUESTIONS THÉOLOGIQUES

Le cheminement spirituel que font ces femmes, blessées dans leurs rapports avec le clergé dans l'Église catholique, soulève d'importantes questions d'ordre théologique. Où, dans leur abus, se trouve Dieu? le Christ? l'Église? Sont-elles vouées «par nature» à être dominées et opprimées? Comment s'en «sauver»? Les préoccupations théologiques des deux groupes de femmes étudiées sont différentes, peut-être parce que les premières sont plus vulnérables au départ que les secondes. J'aimerais faire cette distinction avant de montrer que leur expérience rejoint certaines questions abordées par la théologie féministe contemporaine. Il ne s'agit pas ici de faire un exposé de théologie systématique féministe, mais plutôt de montrer que les étapes du relèvement des femmes, leur cheminement psychospirituel, si l'on veut, a des résonnances dans les discours des théologiennes féministes.

6.3.1 Les femmes abusées sexuellement par un prêtre

Les femmes qui ont subi un abus sexuel²⁰⁵ font appel à un Dieu de justice qui se rapproche du Dieu vengeur de l'Ancien Testament. Lorsqu'elles arrivent à comprendre que Dieu est plus que le prêtre, plus que la hiérarchie de l'Église et ses règlements, elles rejettent l'idée d'un Dieu qui veut la souffrance et le sacrifice²⁰⁶. La personne de Jésus leur fait un peu peur; le prêtre, considéré «autre Christ», a trahi leur confiance.

Elles sont loin de croire que la femme a un statut d'égale dignité par rapport à l'homme, surtout s'il est prêtre. Elles ont été, ou sont encore, un objet à leur service. D'autre part, comme l'Église-institution n'accepte aucune responsabilité pour le tort qui leur a été fait par le clergé, ces femmes entretiennent peu l'espoir d'obtenir justice de l'institution. Celles qui se relèvent d'un abus, du moins dans les cas que j'ai suivis, ont porté leur cause devant les tribunaux civils, et ont fini par être mises au ban de leur communauté chrétienne. Le prêtre ou l'évêque a encore tout le pouvoir de son côté pour les discréditer ou les faire passer pour

²⁰⁵ Parmi les femmes de ce groupe que j'ai interviewées, aucune n'est, à mon avis, rétablie de l'abus et chrétienne. Au moment de rédiger ce texte, la seule qui me paraît se porter assez bien se dit «en congé sabbatique par rapport à la religion catholique, peut-être agnostique».

²⁰⁶ Voir le sous-chapitre sur le «sacerdoce sacrificiel», en particulier p. 25.

des personnes souffrant de maladie mentale²⁰⁷.

6.3.2 Les femmes abusées par le système clérical

Les femmes qui ont été licenciées voulaient répondre à un appel du Christ de travailler pour l'Église. Lorsqu'elles reconnaissent avoir subi un abus de pouvoir, elles remettent en question les structures de pouvoir dans l'Église et constatent qu'elles n'y ont vraiment aucune place; elles veulent explorer un autre discours doctrinal que celui, essentiellement masculin, du Magistère. En même temps, elles deviennent plus conscientes du langage exclusivement masculin dans la liturgie: la trinité Dieu Père, Fils et Esprit, est composée de personnes masculines seulement. L'exclusion des femmes de l'autel et de la chaire²⁰⁸ est devenue le symbole de leur invisibilité dans l'Église.

Elles voudraient que les femmes aient le droit de «représenter le Christ» devant la communauté; elles aspirent à un partenariat basé sur l'égalité réelle entre hommes et femmes en Église et la reconnaissance de tous les dons et charismes que les femmes peuvent mettre à son service; elles veulent des célébrations eucharistiques qui alimentent leur vie spirituelle et leur sens d'appartenance à une Église-communion. Déçues par le discours essentiellement

²⁰⁷ C'est du moins ce qui s'est passé récemment pour une femme qui a porté plainte dans le diocèse de Sault Ste-Marie. L'histoire a fait l'objet d'un reportage à la télévision le 17 septembre 1997.

²⁰⁸ La récente *Instruction sur la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres* en est un exemple patent.

juridique d'une Église-institution qui refuse de changer, ces femmes sont portées à rechercher des communautés plus évangéliques qui marient la spiritualité au souci de la justice sociale²⁰⁹.

6.3.3 Des femmes engagées dans le monde présent

Qu'elles veuillent obtenir justice ou devenir membres à part entière d'une Église qui a retrouvé son sens évangélique, les femmes qui se relèvent d'un abus de pouvoir vivent très concrètement dans le présent. Retrouver qui elles sont dans un monde qui a gravement besoin d'être aligné avec le dessein de la Sagesse créatrice et vivre des relations humaines plus harmonieuses et vraies, voilà ce qui les intéresse. Pour elles, le Royaume de Dieu est à découvrir au-dedans de soi, et la tâche évangélique est de le partager. Le bonheur inaltérable et parfait, elles le retrouveront sans doute dans une vie ultérieure, mais la mort ne semble pas les inquiéter. De toute façon, elles se sentent très proches des personnes chères qui les y ont devancées, qui leur sont présentes de quelque manière et les accompagnent. L'important, c'est de vivre le message évangélique qui donne un sens et une orientation à leur vie, ici et maintenant.

6.3.4 La metanoia des femmes

Déjà au début des années 1980, Rosemary Radford Ruether avait nommé

²⁰⁹ Je rappelle que lorsque ces femmes sont tombées malades d'épuisement (ou ont commis une bévue), l'Église-institution les avait mises de côté. Une fois «rétablies», elles ne sont pas réintégrées à leur poste. On estime qu'elles sont dangereuses.

le mal qui opprime les femmes en Église: le sexisme. Son livre *Sexism and God-talk*, est un ouvrage clé qui aborde, suivant une méthodologie féministe, tous les thèmes de la théologie systématique: Dieu, l'anthropologie, la christologie, la mariologie, le mal, l'Église, la création, l'eschatologie. Son but est de retracer et d'analyser les structures de pensées sexistes qui ont mené à la consécration du patriarcat dans la tradition dominante, pour ensuite proposer de nouveaux schémas qui soient source de transformation et de guérison²¹⁰. Pour qu'il y ait transformation, il doit y avoir un revirement des mentalités, ce qui suppose une conversion personnelle. Dans son chapitre sur la conscience du mal, Radford Ruether retrace les étapes de cette conversion²¹¹. Elle décrit, effectivement, le cheminement des femmes que j'ai rencontrées.

Ces femmes avaient appris que la colère et l'orgueil figurent parmi les «péchés capitaux», et que les vertus éminemment chrétiennes sont l'humilité et l'abnégation de soi. Radford Ruether note que c'est là une doctrine qui devrait s'appliquer à tous les chrétiens mais qu'elle prend force d'idéologie pour subjuguier les femmes et miner leur estime de soi. Les femmes sont censées ressembler au Christ, dit-elle, en n'ayant pas de «je» à elles, en devenant des

²¹⁰ R. RADFORD RUETHER. *Sexism and God-talk*, op. cit., p. 4.

²¹¹ Avec une spiritualité holistique adaptée. Voir l'excellente analyse de L. MELANÇON. «Pour la guérison du monde. Une spiritualité féministe selon Rosemary Radford Ruether», *Spiritualité contemporaine: défis culturels et théologiques*, Coll. «Héritage et projet» 56, Montréal, Fides, p. 271 ss.

«servantes souffrantes», et donc en acceptant d'être abusées et exploitées. Pour se convertir, se détourner de leur propre péché de sexisme, les femmes doivent commencer par toucher leur colère. C'est là une grâce libératrice qui permet de briser les chaînes d'une socialisation et des idéologies sexistes opprimantes²¹².

Les femmes ont à récupérer leur orgueil, non pas dans le sens de regarder les autres de haut, mais dans le sens d'acquérir un sain estime de soi. Car, dit encore Radford Ruether,

Without basic self-esteem one has no self at all, as a base upon which to build an identity or to criticize past mistakes. The whole male ideology of pride and humility has to be reevaluated by women²¹³.

La colère et la reconquête de l'estime de soi sont des étapes indispensables aux femmes pour réévaluer le système de pouvoir injuste qui les a formées, un système conçu pour justifier le patriarcat en le faisant paraître naturel et voulu de Dieu. La metanoia devient source de libération par rapport à une socialisation aliénante et une conscience faussée qui fait accepter la victimisation comme chose normale. La conversion fait faire le saut dans une nouvelle conscience, celle qui renonce aux idéologies qui justifient les systèmes d'oppression et cherche un monde

²¹² R. RADFORD RUETHER. *op. cit.*, p. 186. Cette idée a été reprise par de nombreuses théologiennes depuis que Radford Ruether a écrit ces lignes. Sur la question de la «déséxisation» de la tradition chrétienne, voir entres autres, L. MELANÇON. «La prise de parole des femmes dans l'Église», dans M.DUMAIS et M.-A. ROY. *Souffles de femmes*, *op. cit.*, p. 22.

²¹³ R.R. RUETHER. *ibid.*, p. 186.

nouveau où règnent la vérité et les relations saines²¹⁴.

6.3.5 Une anthropologie théologique renouvelée

Les femmes qui ont réussi à se relever d'un abus de pouvoir ont pris conscience du sacré qui les habite, elles ont fait l'expérience personnelle de la présence et de l'action guérissantes et divines en elles. Aussi, elles voudraient que soit reconnue, au nom de l'Évangile, leur égalité foncière en termes humains avec les hommes, même les hommes ordonnés.

C'est dans ce schéma de pensée que s'insère la théologienne Anne Carr en présentant la valeur symbolique de l'ordination des femmes pour promouvoir une reconstruction de l'anthropologie théologique chrétienne et catholique. Carr soutient qu'il n'y a qu'une nature humaine partagée par tous, hommes et femmes. Même si certains rôles et fonctions sont déterminés par la biologie, les membres des deux sexes doivent pouvoir développer les qualités traditionnellement dévolues à l'un et à l'autre²¹⁵.

Ce que les femmes consultées ont découvert au sujet de Dieu et du Christ se reflète dans la pensée de Carr. Si seul l'homme peut être prêtre, et donc représenter Dieu, il ne peut représenter que son

²¹⁴R. RADFORD RUETHER. *Women-Church*, San Francisco, Harper and Row, 1985, p. 126.

²¹⁵A. E. CARR. *La femme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1993, p. 72.

visage masculin:

Dieu est un père, représentant le pouvoir, l'autonomie, l'autorité, l'action; mais Dieu est aussi une mère dont la nature maternelle est décrite dans le récit de la révélation comme tendresse, pardon et attention²¹⁶.

Mais c'est surtout le droit de représenter le Christ Jésus devant la communauté qui se trouve revendiqué dans les propos d'Anne Carr, puisque Jésus incarne également les deux ensembles d'attributs traditionnels de l'homme et de la femme²¹⁷. Carr fait valoir que l'anthropologie théologique actuelle de l'Église-institution a pour but premier «de préserver l'ordre passé considéré comme naturel, comme ordre de la création, et de ce fait, comme révélé par Dieu²¹⁸». En réclamant une anthropologie renouvelée, fondée sur l'histoire, les données de l'expérience, les sciences humaines et biologiques, elle demande à l'Église de faire place à des schémas plus évolutifs. La foi est à voir comme un cheminement et un mystère, et l'anthropologie, plus qu'une idéologie qui perpétue l'inégalité des sexes. Les stéréotypes culturels et religieux issus d'une telle idéologie maintiennent les femmes dans un état de dépendance par rapport aux hommes²¹⁹. L'anthropologie traditionnelle maintient en place un symbolisme religieux qui renforce les structures familiales, sociales et politiques patriarcales

²¹⁶ *ibid.*, p. 73.

²¹⁷ *loc. cit.*

²¹⁸ *ibid.*, p. 165. Voir aussi à ce sujet M. GRATTON BOUCHER. «La récupération de Dieu au service de l'idéologie patriarcale», *Un savoir à notre image? Critiques féministes des disciplines*, (Sous la direction de Roberta Mura) Québec, Adage, 1991, p. 276.

²¹⁹ *ibid.*, p. 166.

hiérarchiques, au détriment des femmes²²⁰. Ce symbolisme religieux est

si profondément ancré dans la théologie chrétienne, la structure de l'Église et la pratique liturgique que l'imagination chrétienne intègre inconsciemment depuis la naissance, ses messages de destruction et d'exclusion²²¹.

Ce que Carr explique en théorie, les femmes abusées par des prêtres l'ont appris d'expérience.

6.3.6 Dieu est plus que le masculin

Les femmes qui veulent se libérer d'un pouvoir qui les opprime et les exclut du sacré ont besoin de nommer autrement le mystère divin. C'est précisément ce que se propose de faire Elizabeth Johnson dans *She Who Is*, tout en respectant les paramètres de la foi chrétienne qui doit servir la pratique libératrice et des hommes et des femmes pour le plus grand bien de la création tout entière²²². Parce que, dit-elle, les femmes sont au même titre que les hommes, créées à l'image et à la ressemblance de Dieu, rachetées par le Christ, sanctifiées par l'Esprit Saint. Elles sont aussi touchées par le mystère du mal et de la grâce, appelées à remplir une mission en ce monde et destinées à une vie de gloire

²²⁰ *ibid.*, p. 180.

²²¹ *ibid.*, p. 181.

²²² E. A. JOHNSON, *op. cit.*, p. 8. Dans la lignée des théologiennes féministes, l'auteure fait le tour de la théologie catholique traditionnelle, qu'elle connaît à fond, pour la déconstruire puis la reconstruire pour ensuite proposer une théologie plus libératrice pour les femmes.

avec Dieu. Son discours théologique nomme la divinité trinitaire autrement: Esprit-Sagesse, Jésus-Sagesse, Mère-Sagesse (*Spirit-Sophia, Jesus-Sophia, Mother-Sophia*). Il n'y a pas en Dieu une hiérarchie de personnes, Dieu est communion dans la relation.

6.3.7 La christologie

C'est la doctrine christologique de l'Église catholique qui sert le plus à subordonner les femmes et à les exclure. Cela tient à la masculinité de Jésus qui fait partie de son identité historique, et la masculinité semble être l'essence du Dieu manifesté dans le Christ. Par conséquent, suivant une anthropologie essentiellement androcentrique, le masculin devient normatif, revêt plus d'honneur et de dignité, parce que choisi par le Fils de Dieu lui-même²²³. Johnson soutient que la masculinité du Christ est ouverte à une nouvelle interprétation libératrice pour les femmes puisqu'elle appelle une interdépendance et non pas une dépendance modelée sur la dualité des sexes. Cette interdépendance est le fondement d'une vie vraiment évangélique, qui se déploie dans un

particular gestalt as the partisan friendship of Jesus-Sophia for the poor and marginalized, including women, a friendship aimed at empowering their growth in dignity as well as the conversion of those in dominating positions²²⁴.

Sans prétendre offrir une solution théorique au mystère de la souffrance et du mal, Elizabeth Johnson veut proclamer Dieu comme solidaire des femmes violées et violentées, et amorcer une action

²²³ *ibid.*, p. 152.

²²⁴ *ibid.*, p. 168.

pour contrer tout ce qui tue la dignité des femmes. Car les femmes sont, elles aussi, à l'image de Dieu et à l'image du Christ²²⁵.

Les femmes qui ont été victimes d'une conception trop sacrificielle du sacerdoce et de l'eucharistie aspirent, comme Elizabeth Johnson à des célébrations eucharistiques communionnelles, qui sont d'authentiques anamnèses à l'intérieur desquelles Jésus, Sagesse divine, libère l'humanité et le monde en les réconciliant à Dieu²²⁶. Il n'y a donc pas à se surprendre que les femmes qui se relèvent et qui cherchent d'autres avenues à la célébration plus signifiante et efficace de leur foi dans le Christ les trouvent dans des rassemblements marqués au coin de la théologie féministe.

6.3.8 Une Église-communion de disciples égaux

Être considérées comme des personnes à part entière et non des objets au service du clergé, tel est, au fond, le plus grand désir des femmes en Église consultées. Elles cherchent une Église où se manifeste le pouvoir sanctificateur et guérisseur de l'Esprit, une communauté ecclésiale où elles sont traitées comme disciples de Jésus le Christ, à part égale. Ce sont là des thèmes très chers à la théologienne Elisabeth Schüssler Fiorenza. À plus d'un titre,

²²⁵ *ibid.*, p. 162-163. Voir aussi E. JOHNSON. «La masculinité du Christ» dans *Concilium*, 238, 1991, p. 307-315. Sur cette question de la christologie féministe, voir aussi L. MELANÇON. «Quelle figure du Christ pour une théologie non sexiste?», *Jésus: Christ universel?*, Coll. «Héritage et projet», n° 44, Montréal, Fides, 1990.

²²⁶ *ibid.* p. 169.

son ouvrage *En mémoire d'elle* aura marqué un tournant dans l'histoire des femmes, tant dans l'Église que dans la société. D'abord, elle présente le processus de patriarcalisation de l'Église et de la théologie; ensuite, elle fait une réinterprétation radicale du Nouveau Testament et des premières communautés chrétiennes fondées sur la condition d'égalité des disciples de Jésus; enfin, elle jette les balises d'une nouvelle interprétation du Royaume de Dieu, de la *basileia* que Jésus est venu instaurer. Par le biais de l'exégèse historico-critique, elle veut «garder vivante la *memoria passionis* des femmes chrétiennes», «reprendre possession de l'héritage théologico-religieux des femmes» et la reconstituer «comme une histoire de libération²²⁷». Mais l'intérêt premier de cet ouvrage, pour le sujet de mon travail, est de voir, de nommer et de définir la réalité Église pour les femmes qui sont abusées dans l'Église catholique.

L'appel à devenir disciple de Jésus est un appel à la sainteté. Cela suppose un déplacement du sacré. Il n'est plus dans le seul culte ni dans le pouvoir ecclésiastique, mais dans une intégrité humaine pleinement assumée:

La sainteté humaine doit exprimer l'intégrité humaine, la pratique cultuelle ne doit pas être mise au-dessus et contre la praxis humanisante. L'intégrité signifie la sainteté et la sainteté se manifeste précisément dans l'intégrité humaine²²⁸.

²²⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA. *En mémoire d'elle: Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, op. cit., p. 78.

²²⁸ *ibid.*, p. 186.

Le salut de Dieu se réalise chaque fois qu'une personne malade est guérie, ou encore qu'une femme mise de côté retrouve sa valeur et un sens à sa vie. La vision de la *basileia* de Dieu, telle que Jésus la porte en lui, et donc la mission qu'il confie à ses disciples, est de redonner aux gens leur intégrité, leur santé, leur pureté et leur force. «Le salut de la *basileia* ne se limite pas à l'âme, mais signifie l'intégrité de la personne tout entière dans ses relations sociales²²⁹».

Schüssler Fiorenza maintient qu'il est possible de tenir un langage plus féminin sur Dieu, puisqu'une tradition de l'Ancien Testament veut que la Sagesse soit une figure divine, un autre visage du Dieu d'Israël. Jésus s'insère dans cette tradition. Il est lui-même la Sagesse incarnée puisqu'il se voyait «probablement comme le prophète et l'enfant de la Sophia», et «comme messenger de la Sophia, (qui) leur promet repos et *shalom*»²³⁰.

C'est pourquoi une *ekklèsia* de femmes qui s'accomplirait par l'intermédiaire de l'Esprit-Sophia, paraît si susceptible de rejoindre les femmes dont traite ce travail. Notons le genre de spiritualité qu'elle propose: une spiritualité chrétienne féministe rassemblant en une *ekklèsia* des femmes qui, mues par l'Esprit,

²²⁹ *ibid.*, p. 190.

²³⁰ *ibid.*, p. 205. Ce discours sur la Sagesse sera d'ailleurs le leitmotiv du livre de E. Johnson. *She Who Is*, cité plus haut. Voir aussi E. SCHÜSSLER-FIORENZA. *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, New York, Continuum, 1994.

veulent nourrir, guérir et libérer les femmes, surtout celles qui sont tombées de fatigue et rendues malades d'un abus de pouvoir clérical. Car, soutient l'auteure:

Cette spiritualité rejette le culte idolâtre de la virilité et exprime l'image divine dans le langage et l'existence humaine féminine. Elle nous libère de l'intériorisation du faux altruisme et du sacrifice de soi qui se préoccupent du bien-être et du travail des hommes d'abord, au détriment de notre propre bien-être, de notre vocation et de celle des autres femmes²³¹.

Effectivement, c'est cette *ekklèsia* qui servira d'inspiration pour le groupe d'appui pour femmes abusées par le clergé qui est décrit dans les prochaines pages.

²³¹ *ibid.*, p. 471.

CHAPITRE 7

UN GROUPE D'APPUI POUR FEMMES ABUSÉES

7.1 LE CHOIX D'UN MODÈLE

Lorsqu'est venu le moment de former un groupe d'appui pour aider des femmes à se relever d'un abus de pouvoir, les animatrices²³² ont fait une constatation fort déconcertante: les femmes abusées, que ce soit du fait d'avoir été victimes d'une agression sexuelle par un prêtre ou d'avoir été licenciées sans motif, ne veulent pas se joindre à un groupe d'appui. Une intervenante-étudiante préposée à la recherche dans un centre d'accueil pour victimes de violence, nous explique pourquoi: ces femmes ont trop honte ou bien elles sont encore en période de déni.

Nous savons d'une part que ces femmes ont rejeté aussi la suggestion de se joindre à un Groupe de Douze Étapes pour personnes codépendantes (aucune de ces femmes ne s'avoue codépendante); elles ne veulent pas d'une «thérapie de groupe» où elles auraient à

²³² Nous sommes deux: une religieuse infirmière qui fait de l'intervention auprès des victimes d'agression sexuelle et moi. Une conseillère qui aide les femmes alcooliques, toxicomanes et codépendantes a été consultée pour son expérience dans les groupes d'entraide, surtout ceux qui se basent sur les Douze Étapes (Al-Anon, Alcooliques Anonymes, Codépendants Anonymes, etc.)

raconter leur histoire. Elles croient devoir protéger la réputation du prêtre ou de l'Église; les femmes licenciées ont peur d'être associées à un groupe de féministes et de ne plus se trouver d'emploi en Église; d'autres sont «en amour avec l'Église» et croient que tout le tort est de leur côté. Pour tout dire, ces femmes ne sentent pas le besoin de se faire aider. Pourtant, leurs thérapeutes, psychiatres et amies nous exhortaient toujours à former un groupe d'appui. Nous avions à penser une formule susceptible de les attirer.

Au cours des discussions, les animatrices partagent leur expérience de «femmes en Église», et les fruits de la recherche menée par chacune d'entre elles. Elles notent les points communs repérés chez celles qui disent se porter bien: le sentiment de se sentir aliénées par rapport à l'institution-Église d'une part à cause du traitement subi, mais d'être, d'autre part, en «bonnes relations» avec elles-mêmes et leur entourage. Chacune constatait qu'elle avait travaillé à retrouver son centre spirituel, et une saine estime de soi comprise comme l'acceptation réaliste de ses limites et de ses forces. Surtout, chacune admettait avoir un bon réseau de soutien: des personnes fiables et aimantes, soit dans leur communauté religieuse, leur famille ou leur cercle d'amies, auprès de qui elles pouvaient «refaire le plein sur le plan émotif». Toutes se trouvaient, en somme, «bien portantes» sur le plan physique, mental et spirituel. Elles reconnaissaient cependant que leur spiritualité jouait un rôle important dans leur vie: en fait,

c'était leur spiritualité qui les «faisait vivre».

Les animatrices ont donc pris la décision de former un groupe de croissance spirituelle pour femmes. Le diocèse dans lequel ce projet s'élaborait venait de terminer Le Renouveau, une démarche de renouvellement communautaire et évangélique des paroisses, et plusieurs des femmes connaissaient l'existence des «petits groupes de partage évangélique»²³¹. Il y avait là un «prétexte» pour inviter les femmes abusées à se joindre à un groupe de spiritualité, sans afficher quelle était la vraie clientèle visée. Il fut finalement décidé d'ouvrir le groupe à toutes les femmes désireuses d'explorer leur spiritualité, les animatrices voulant rejoindre toutes celles qui sont, de quelque manière, aux prises avec l'abus de la part du clergé. Et les animatrices pouvaient informer les personnes qui avaient orienté ces femmes vers elles qu'un groupe avait été mis sur pied.

7.2 ÉNONCER LA MISSION ET CIBLER LA CLIENTÈLE

7.2.1 La constitution du groupe

En nous inspirant de ce qui a été dit plus haut au sujet de l'*ekklèsia* des femmes tel que conçu par Elisabeth Schüssler-Fiorenza, nous nous entendons pour réunir un groupe de spiritualité

²³¹ Sans entrer dans le détail du Renouveau, qu'il suffise de dire ici que les paroissiens et paroissiennes se réunissent en petits groupes pour lire et discuter un extrait des Évangiles pour l'appliquer ensuite à leur vécu. L'objectif est de resserrer les liens communautaires en paroisse et promouvoir une action évangélisatrice chez les laïcs.

à caractère chrétien et féministe. L'objectif du projet est d'aider des femmes en Église à découvrir leur propre spiritualité, c'est-à-dire de faire un travail de vérité sur elles-mêmes, suivant une approche holistique, pour donner un sens à leur vie²³⁴. Les moyens à prendre sont de

manger ensemble, partager, boire ensemble, parler les unes avec les autres, s'accueillir les unes les autres, expérimenter la présence de Dieu les unes par les autres, et ce faisant, proclamer l'Évangile comme vision différente de Dieu pour chacune et surtout pour celles qui se sont blessées, pauvres, exclues et humiliées²³⁵.

Nous sommes d'accord pour limiter le groupe aux femmes seulement. Certes, nous sommes conscientes qu'il n'y a pas que les femmes qui souffrent des abus de la part du clergé, qu'il y a tout un travail à faire pour aider, par exemple, les hommes victimes de pédophilie dans leur enfance, les hommes qui ont perdu leur emploi en Église, après plusieurs années de service, et sans possibilité de recours, suivant un changement de curé ou d'évêque. Les réponses obtenues au cours des entrevues nous portent à croire qu'il est préférable de se démarquer afin de créer un lieu de solidarité pour femmes seulement. Le déroulement des rencontres des Groupes de Douze Étapes²³⁶ nous a fourni d'importantes règles de base sur

²³⁴ Cette formule s'inspire d'une conversation avec Micheline Laguë et un article qu'elle a écrit à ce sujet. Voir M. LAGUE. «Nommer et s'approprier sa spiritualité» dans *Église et Théologie*, 29, 1998, p. 7-30.

²³⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA. *En mémoire d'elle*, op. cit., p. 470 (adapté).

²³⁶ J'ai assisté aux réunions d'Al-Anon pendant environ trois mois, et à celles d'Adult Children of Alcoholics pendant six semaines pour mieux en comprendre la dynamique.

lesquelles insister dès le point de départ. Elles sont énumérées plus bas. Une deuxième préoccupation retient notre attention: qui assumerait la responsabilité de mener à bien le projet du groupe, en veillant à ce que les règles soient observées pour maintenir l'intégrité du groupe?

7.2.2 Partager les responsabilités de personnes-ressources

Compte tenu du type de femmes que nous espérons aider, nous croyons utile de joindre nos forces et notre expérience de travail pour assurer l'animation et le bon fonctionnement du groupe. Il nous paraît essentiel de savoir comment répondre à certaines questions qui seraient inévitablement soulevées, avec le temps: le pouvoir et l'abus du pouvoir, le consentement aux relations sexuelles, les conditions équitables de travail, la place de la femme dans l'Église, etc. L'instigatrice du projet travaille depuis plusieurs années dans l'éducation et l'intervention auprès des victimes d'abus sexuels, mais elle sent le besoin d'avoir avec elle une personne qui connaît le système hiérarchique de l'Église-institution, son enseignement officiel (surtout sur les femmes) et son rouage interne.

7.2.3 Créer une communauté de partenaires égales

La richesse du groupe tiendrait à la diversité des femmes qui y participeraient. Nous savions que les «clientes ciblées» avaient beaucoup à offrir. L'important était de s'assurer que les femmes réunies pour échanger autour d'un texte, habituellement biblique,

puissent prendre la parole, à titre d'égaux, suivant quelques «règles» assez simples:

1. Tous les propos doivent être respectés comme «sacrés» et donc confidentiels, même s'il ne s'agit pas de faire de la «thérapie de groupe».
2. Les participantes s'écoutent respectueusement les unes les autres sans se couper la parole. Il n'y a pas de réponses à apporter, de conseils à donner, de suggestions à faire. On n'a pas à être d'accord ou en désaccord avec celle qui parle.
3. Il n'est jamais de mise de critiquer ou de blâmer qui que ce soit.
4. La personne qui intervient parle toujours de sa propre expérience.

7.3 LE DÉROULEMENT DES RENCONTRES DE GROUPE

L'objectif étant de suivre un processus pour découvrir sa spiritualité et faire communauté, certains thèmes seraient abordés à cette fin. Nous expliquerions aux femmes qu'il ne s'agit pas d'étapes d'«ascension spirituelle» à franchir, à la manière d'un escalier, mais qu'une image plus appropriée serait celle d'un pas de danse, où l'on passe d'un «lieu spirituel» à un autre, dans un va et vient qui nous permet de faire de nouvelles découvertes à chaque pas²³⁷.

²³⁷ «However, these steps are not simply linear and sequential, like the steps of a staircase, rather, like steps in a dance, they move backward and forward, encircle, repeat, and move ahead once more.» E. SCHÜSSLER FIORENZA. *But SHE Said: Feminist Practices of Biblical Interpretations*, Boston, Beacon Press, 1992, p. 9. Les «pas de danse» qui suivent s'inspirent aussi largement du livre de M. HARRIS. *Dance of the Spirit, The Seven Steps of Women's Spirituality*, Toronto, Bantam Books, 1990.

Toutes les rencontres comprennent un temps de respiration et de silence, la lecture d'un texte biblique, ou de spiritualité appropriée, suivie de quelques questions pour amorcer le partage, un temps de silence pour l'intériorisation, une courte prière. On encourage les femmes à tenir un journal intime pour documenter leurs découvertes, leurs réactions et leur cheminement intérieur. Il est important de prévoir un temps à la fin de chaque rencontre pour «sororiser» plus spontanément et renforcer les liens d'amitié.

Nous nous entendons alors sur une série de thèmes et sous-thèmes à travailler ensemble pour découvrir et bien asseoir sa spiritualité. Les thèmes comprennent nécessairement une dimension pédagogique: une spiritualité s'apprend. Nous optons le plus souvent pour un passage biblique assez court, et donc plus facile à retenir²³⁸.

7.3.1 Reprendre son centre pour recouvrer son estime de soi

Les participantes sont invitées, au cours de ce premier pas de danse à être vraies avec elles-mêmes en laissant tomber les masques (Ps 139, 13-14); à découvrir des motifs pour croire en leur dignité (Is 43, 1-4); à accepter de devenir adultes et de prendre la responsabilité de leur croissance (Ps 62, 2-3) et de leur propre spiritualité.

²³⁸ Pour ne pas allonger ce texte, j'inclus les références scripturaires seulement.

7.3.2 Prendre la route du désert, laisser des choses derrière soi

Nous reconnaissons à chacune le droit de faire le deuil des choses laissées derrière soi, en partant au désert²³⁹; se donner le droit d'en vivre les étapes: déni, colère, marchandage, dépression, acceptation; écouter la peine des autres avec compassion (accueillir les larmes comme un sacrement, p. ex. Mt 2, 17-18); se réconforter les unes les autres du fait de ne pas être seule (Ps 55, 17-19), sans jamais diminuer sa propre douleur ni celle de l'autre (Na 1, 7-8).

7.3.3 Être présente au vrai «je» qui m'habite

Découvrir sa spiritualité individuelle à l'aide d'une page d'Évangile qui m'interpelle (la Samaritaine dans Jn 4) , ou la femme adultère dans Jn 8); pourquoi elle me touche, me «fait vivre»; trouver mon vrai nom, l'essentiel de qui je suis (Is 43, 1); reconnaître et célébrer les dons et talents qui distinguent chacune d'elles (Rom 12, 6-10).

7.3.4 Partir ensemble à la recherche de Dieu

Trouver de nouvelles manières de décrire la réalité divine qui nous rejoint comme femmes, par exemple la Sagesse divine; redécouvrir Jésus le Christ, la Christa en chacune comme incarnation de la Sagesse (Sg 7, 12-17); se savoir habitée par l'Esprit de Sagesse (1 Cor 3,16). Nommer des «lieux» où je discerne la présence et

²³⁹ Au désert, ou en exil, un thème qui revient dans la spiritualité féministe. Voir un exemple dans I. GEBARA. «Temps de silence, temps d'exil», *L'Autre Parole*, n° 71, automne 1996, p. 41.

l'activité divines, par exemple, en moi, dans l'amour de mon conjoint, dans la naissance d'un enfant, dans le sourire d'un malade.

7.3.5 **Se donner de nouvelles traditions**

Créer des rites nouveaux, donner un sens nouveau aux anciens, p. ex. partager le repas (Ac 2, 42-46); repenser ensemble l'eucharistie (Lc 22, 17) la prière, le jeûne, le sens du pardon et de la réconciliation (reprendre Lc 17, 3-4, où il est question de toujours pardonner à celui qui se repent et le demande). Le collectif des femmes féministes et chrétiennes *L'Autre Parole* a publié plusieurs célébrations qui tiennent compte «de la composante chrétienne tout en donnant aux femmes une voix libératrice²⁴⁰».

7.3.6 **Se laisser transformer**

Toute transformation commence par une conversion. Pour ces femmes, cela signifie réapprendre à aimer en commençant par soi-même, et à se donner des frontières (Mt 14, 22-23); réfléchir à ce que signifie être dévictimisée et comment c'est dire NON à l'oppression (Jn 18, 22-23); reconnaître et rompre le silence sur l'abus de pouvoir; proposer une lecture de Mt 23 pour connaître l'avis de Jésus sur l'abus du pouvoir religieux; célébrer les signes de guérison sur tous les plans (Ez 37, 5-6).

²⁴⁰ F. DUPRIEZ. «Des célébrations spirituelles féministes», dans M. DUMAIS et M.-A. DUMAIS, *Souffles de femmes, Lectures féministes de la Bible*, op. cit., p. 169-197.

7.3.7 **Se libérer ensemble de la peur et du besoin de plaire**

Il y a lieu aussi de remettre certains «vieux absolus» en question pour découvrir une foi chrétienne élargie, basée sur une relecture de l'Écriture qui libère (Rom 7, 6); replacer la loi ecclésiastique dans son contexte patriarcal ; chercher et trouver des modèles à imiter parmi nos mères spirituelles (mystiques, personnes qui m'ont aidé à grandir, etc.); discerner ensemble les actions concrètes susceptibles d'aider les femmes abusées ou blessées (les Béatitudes Mt 5 ss.) comme manière de vivre le message évangélique et de «faire Église»²⁴¹; enfin, poser des gestes en faveur de la justice, revendiquer des droits ou dénoncer des injustices (Is 42, 6-7).

7.4 **DES FEMMES QUI SE SONT RELEVÉES D'UN ABUS DE POUVOIR**

Pour conclure cette troisième partie, nous reprendrons les histoires mises à jour de Jocelyne et de Madeleine. Jocelyne représente les femmes interviewées pour ce travail qui avaient subi un abus de pouvoir sexuel. Aucune des femmes de ce type ne se dit «complètement rétablie». Une seule, de toutes les femmes que j'ai interviewées et que ma collègue intervenante a suivies, nous paraît rétablie de son expérience d'abus de pouvoir. Deux autres se disent en voie de guérison, la première parce qu'elle a pris conscience de son état de dépendance sur le plan spirituel et affectif, et l'autre parce qu'elle a dénoncé son abuseur et porté sa cause

²⁴¹ Voir aussi «Nos Béatitudes», *L'Autre Parole*, n° 22, décembre 1983.

devant les tribunaux. D'autres ont au moins fait un premier pas, celui de raconter leur histoire à quelqu'une. Un des obstacles majeurs à leur plein rétablissement semble être le déni: elles ne veulent pas reconnaître que le prêtre avec qui elles ont des rapports sexuels les abuse, elles ne sont pas prêtes à mettre fin à leur relation avec lui, et elles ont encore peur de remettre en question le comportement du prêtre. Pour ces femmes, le prêtre, la communauté paroissiale, l'Église et la religion forment un tout. Chercher à se libérer de l'emprise du prêtre pour se guérir de leur état maladif semble signifier, dans leur esprit, qu'elles doivent les rejeter tous²⁴² ou être rejetée par tous. Dans aucun des cas documentés, le prêtre concerné a-t-il avoué avoir mal agi²⁴³.

Pour ce qui est des femmes du type de Madeleine, le chemin de guérison est un peu moins long et ardu, probablement parce que ces femmes étaient moins vulnérables au départ. Elles pouvaient aussi compter sur le soutien de leur famille, leur communauté religieuse ou leurs collègues de travail. Si la plupart ont choisi de prendre une certaine distance face à l'Église instituée, elles ne se disent pas moins chrétiennes, c'est-à-dire membres de l'Église, Corps du Christ, Peuple de Dieu:

Elles ne parlent pas ouvertement de révolution, de mobilisation générale, de grands coups d'éclat; elles exigent des jours meilleurs pour le peuple chrétien. La

²⁴² Il semble bien que pour se rétablir, les femmes doivent quitter, du moins pendant un certain temps, l'Église instituée. Voir J.-G. NADEAU. *op. cit.*, p. 206.

²⁴³ *loc. cit.*

mise en oeuvre de solutions et de stratégies pour remplacer des habitudes séculaires souvent injustifiées, pour promouvoir une évangélisation et une pastorale inculturées, caractérise leur agir²⁴⁴.

La différence dans le rétablissement des femmes qui ont vécu les deux types d'abus semble donc tenir surtout à deux facteurs: le niveau de vulnérabilité au départ et le degré de formation religieuse qui fournit les outils nécessaires pour distinguer entre pouvoir religieux et foi chrétienne.

Les portraits suivants résument les témoignages recueillis sur une période de 18 mois. À l'exception de quelques détails, changés pour respecter l'anonymat, ces histoires respectent fidèlement le processus de rétablissement de femmes qui étaient, à un moment de leur vie, complètement brisées à la suite d'un abus de pouvoir.

7.4.1 Le relèvement de Jocelyne

Mon retour à la vie a commencé le jour où mon psychiatre m'a suppliée de consulter une intervenante auprès des victimes d'agression sexuelle. Ce fut le pas le plus difficile à faire parce j'aimais encore beaucoup Michel et il me manquait énormément. L'intervenante m'a demandé de lui dire pourquoi je l'aimais et m'a amené à revivre, moment par moment, les étapes de ma relation avec lui. Ce qui me frappe, avec le recul, c'est qu'elle ne m'a jamais blâmée, ni accusée d'être une rêveuse, une menteuse ou une malade mentale. Elle semblait comprendre à quel point j'aimais Michel.

²⁴⁴ L.BARONI et al., op cit., p. 134.

Tout doucement, cependant, elle m'a amenée à comprendre que c'est parce que j'étais vulnérable, j'avais besoin d'être aimée, que j'ai accepté de coucher avec lui, pour m'oublier moi-même, pour me sentir moins seule. Petit à petit, j'ai commencé à sentir monter en moi de la colère. J'avais mis toute ma confiance en cet homme, et lui s'en est servi pour satisfaire ses propres besoins. Après plusieurs rencontres, l'intervenante m'a demandé si je voulais me joindre à un petit groupe de femmes qui se rencontraient pour parler spiritualité. Je n'étais pas intéressée. Je continuais à aller à la messe le dimanche, mais j'en sortais tellement enragée que je retombais dans ma dépression. Je n'arrivais pas à oublier Michel, je ne pensais pas pouvoir vivre sans sa présence dans ma vie. Mais voilà que l'évêque le transfère dans une autre ville.

Je l'appelais souvent, je suis même allée le visiter. J'aurais voulu être forte, ne plus avoir besoin de lui. J'avais commencé à me rendre compte que nos conversations et nos rencontres me rendaient plus malheureuse qu'autre chose. J'ai donc décidé de me joindre au groupe des femmes.

Je ne savais rien de ces femmes. Mais elles m'ont accueillie avec beaucoup de bonté, je dirais de tendresse même. Avec le temps, je suis devenue plus amie avec une d'entre elles qui m'a appris qu'elle avait été abusée par un prêtre, et qu'elle aimait faire partie de ce groupe pour méditer sur l'Évangile et prier parce qu'elle ne se sentait plus capable d'aller à la messe. Dans les

mois qui ont suivi, j'ai fait, avec l'aide de ces femmes, de l'intervenante et de mon psychiatre, toutes les étapes du deuil, d'abord pour la mort de mon mariage, puis de ma séparation de Michel.

Appuyée par les femmes du groupe, j'ai écrit une lettre à l'évêque et à son administrateur des finances pour demander une indemnisation parce que je n'avais pas d'argent pour payer ma thérapie. Probablement parce que la lettre avait été notariée (une des femmes du groupe est avocate) sur l'avis de mon psychiatre, le diocèse a accepté de payer mes frais de thérapie et de scolarité pour un cours de «recyclage professionnel»... à condition de n'en parler à personne et de n'avoir plus aucun contact avec Michel. Avec cet argent j'ai pu aller m'installer dans une autre ville et me trouver un emploi. Les femmes du groupe m'ont aussi mise en contact avec un groupe d'entraide où je demeure maintenant.

Aujourd'hui je vis seule mais j'ai renoué avec mes enfants, parce que j'ai choisi d'aller vivre plus près d'eux. Nous avons fait des sessions de thérapie familiale. Je portais beaucoup de culpabilité face à l'échec de mon mariage, à mon divorce, et à mes enfants qui avaient beaucoup de ressentiment envers leur père et moi. Je constate cependant qu'à mesure que j'apprends à faire la part des choses, à m'aimer moi-même et à développer mon côté spirituel, mes enfants eux aussi se prennent un peu plus en main. Je leur souhaite de se réconcilier avec leur père un jour, mais je ne les pousse

pas. Je leur fais confiance de prendre de bonnes décisions. Ils ne sont plus des enfants. Ce qui nous émerveille tous le plus, aujourd'hui, c'est qu'on est capable de rire ensemble, de se dire des grosses vérités, mais avec délicatesse, et beaucoup moins d'aigreur.

J'avoue que j'ai pris mes distances par rapport à l'Église catholique. Je m'intéresse à la spiritualité amérindienne et ses cercles de guérison. Tout dernièrement, cependant, j'ai rencontré une religieuse qui est à la fois guérisseuse autochtone et chrétienne. J'aimerais relire avec elle les Évangiles. Mon travail m'a amené auprès de femmes indiennes en prison. J'ai aidé l'une d'elles à introduire sa cause devant les tribunaux: elle avait été battue et violée par un missionnaire lorsqu'elle était petite dans une école résidentielle...

7.4.2 Le relèvement de Madeleine

Lorsque j'ai perdu mon emploi à la paroisse, je me suis trouvée en pleine dépression. Sur l'avis de mon médecin, j'ai consulté une psychothérapeute. Cette dernière m'a conseillée de me joindre au groupe Al-Anon parce que, d'après elle, mon mari était alcoolique et je manifestais tous les signes de codépendance. Elle m'a dit aussi que je réagissais beaucoup comme une femme battue parce que je n'osais pas confronter le prêtre qui m'avait licenciée. Je prenais ses conseils avec un gros grain de sel. Je me disais que si je priais, tout finirait par s'arranger. Et je m'isolais de plus en

plus, je passais mes journées devant la télé ou à dormir.

Un soir mon mari a été arrêté par la police pour ivresse au volant. J'étais avec lui dans l'auto, et j'ai eu tellement peur (il conduisait beaucoup trop vite) que j'ai vu qu'effectivement, il avait un problème d'alcool. J'ai décidé de me joindre à Al-Anon pour savoir comment l'aider à surmonter son problème. Je suis allée aux réunions pendant plusieurs mois, mais sans le dire à mon mari. J'avais trop peur qu'il se fâche et me quitte. C'est à Al-Anon que j'ai découvert que j'étais une vraie codépendante: je voulais résoudre le problème d'alcool de mon mari, mais la réalité, c'était que j'avais perdu tout contrôle sur ma vie. Mon emploi à la paroisse m'avait valorisée comme femme chrétienne, mais, au fond, toute ma vie j'avais cherché à me mériter l'approbation de l'Église par le biais d'un prêtre.

J'ai fini par comprendre que c'était à moi de changer, que ce n'est pas moi qui changerait mon mari. J'ai commencé par me donner la permission de me reposer quand j'étais fatiguée. J'ai suivi les Douze Étapes, j'ai commencé à méditer pour retrouver mon centre, mon estime de moi-même, mes frontières perdues. Lors d'une retraite, le souvenir est remonté d'avoir été abusée dans mon enfance par mon grand-père. Ça pouvait expliquer pourquoi j'avais beaucoup de difficulté à exprimer sexuellement mon affection pour mon mari. Un jour, j'ai trouvé le courage de lui demander de suivre des sessions de counselling marital. C'est là que mon mari a avoué

qu'il s'était mis à boire pour noyer sa peine et sa peur de me perdre. J'étais si «donnée» à l'Église qu'il n'avait plus de place dans ma vie. Il me soupçonnait même d'avoir eu une aventure amoureuse avec Jean-Yves. Nous avons tiré bien des choses au clair en thérapie, entre autres le fait que notre vie de couple et notre famille nous tenaient énormément à coeur.

Je songeais à quitter le groupe Al-Anon parce que je cherchais un groupe plus spécifiquement chrétien et évangélique. Jacques et moi avons recommencé à aller à la messe, mais sans nous sentir très accueillis ni alimentés sur le plan spirituel. Un jour Jacques a rencontré un prêtre avec qui il avait fait du scoutisme, et qui cherchait maintenant à fonder une communauté de base. Il lui demande si nous n'aurions pas le goût de nous impliquer. Nous avons accepté, avec réticence... D'homme pieux dans sa jeunesse, Jacques était devenu très méfiant à l'égard du clergé; moi, j'avais peur de me «faire avoir» encore une fois. Mais la communauté ne fonctionne pas du tout de façon «hiérarchique». Toutes les décisions se font par consensus. Chacun, chacune est appelé à mettre ses talents au service de tous. Vivre la Parole de Dieu est mis au premier plan, avec la prière et le souci des personnes dans le besoin.

Nous vivions un temps pénible avec nos enfants. Notre fille s'est fait avorter, un de nos garçons a fait de la prison pour trafic de drogue. J'avais commencé à faire du bénévolat à l'hôpital et le service d'aumônerie a reconnu chez moi un talent particulier pour

l'accompagnement de malades en phase terminale. Avec plus de formation, je pourrais être embauchée à temps plein dans ce service. Mon mari m'appuyait à cent pour cent, et a payé mes cours universitaires. Depuis quelque temps, il songe à la retraite, mais pas moi. J'ai mis quatre ans à refaire ma vie, et j'aime mon travail. Bien que Jacques se comprenne mieux dans le jardinage et la mécanique-auto que dans la théologie, il m'écoute et me donne de précieux conseils pratiques pour mon interaction avec «mes clients»...

CONCLUSION

«L'abus de pouvoir rend malade» veut le titre d'un petit livre à caractère psychanalytique de Sylvie Portnoy²⁴⁵. Tel est bien le point de départ de ce travail: certaines femmes catholiques qui ont subi un abus de pouvoir de la part d'un membre du clergé sont malades. La maladie psychosociale que nous avons identifiée est celle de la codépendance. Pour traiter la maladie qui les afflige, nous avons dû, à partir de l'expérience d'un groupe de femmes, répertorier les symptômes dont elles souffraient, dépister leur étiologie, et proposer une thérapie.

La codépendance des femmes en Église est reliée à leur statut de personne subordonnée. L'Église catholique instituée contribue, par son enseignement et sa pratique, à l'état maladif de ces femmes en sacralisant le pouvoir hiérarchique clérical ainsi que l'ensemble des lois et des rites qui le maintiennent en place. Il n'y aura donc pas à se surprendre si, pour se relever des abus de pouvoir, les femmes cherchent le sens du sacré ailleurs que dans l'Église-institution. Parmi les femmes en Église qui ont accepté de raconter leur histoire d'abus de pouvoir, certaines disent qu'aujourd'hui,

²⁴⁵ S. PORTNOY. *L'abus de pouvoir rend malade: rapports dominant-dominé*, Paris, Éditions L'Hartmann, 1994.

au bout d'un long cheminement, elles se sentent «bien», ou plus précisément, en «voie de guérison». Elles ont trouvé ailleurs que dans les rites, les sacrements et les ministres de l'Église, la présence et l'action divines.

L'objectif de ce travail, il faut le répéter, est d'aider les femmes à se relever d'un abus de pouvoir. S'il contient des propos assez corrosifs à l'endroit du clergé et de l'Église instituée, c'est que le titre de femme chrétienne et catholique impose le devoir de chercher la vérité sur ces abus de pouvoir. Ne pas le faire, ne pas reconnaître les différends qui opposent femmes et clercs en Église, et qui blessent toutes les personnes en cause, c'est refuser de chercher la vérité au sujet des relations qu'on ne peut appeler réciproques, parce que femmes et hommes ne sont pas égaux en Église. Ne pas chercher à faire la vérité sur un problème d'Église parce que les instances de pouvoir ne l'autorisent pas, serait, en effet, dysfonctionnel.

Refuser d'admettre les femmes aux Ordres dans l'Église catholique, c'est aussi leur refuser le droit d'exprimer, au sein des instances décisionnelles ecclésiales, qui elles sont, quelle est leur expérience de Dieu et comment elles perçoivent leur rôle dans la mission que le Christ Jésus a confié à ses disciples. C'est là, à mon avis, un abus de pouvoir d'ordre institutionnel dont toutes les femmes catholiques sont victimes.

Des pistes de réconciliation entre femmes et l'Église instituée sont donc à poursuivre. La réconciliation, c'est-à-dire le désir de faire justice, n'exige-t-elle pas d'abord d'être en bonnes relations avec les autres? La réconciliation ne consisterait-elle donc pas à faire justice là où il y a eu injustice? Cela se produit lorsque l'offenseur se repent et que la personne offensée pardonne, créant la possibilité d'une nouvelle relation. Se repentir d'une faute, c'est d'abord la reconnaître, puis chercher à la réparer par la restitution. La restitution c'est un geste concret qui indique à la personne blessée que l'offenseur a l'intention et le désir de rectifier les choses. Mais si le clergé persiste à se désister, à refuser toute responsabilité dans les injustices perpétrées contre les femmes, s'il refuse d'avouer que certains actes commis sont moralement répréhensibles, cette réconciliation ne se produira jamais. Aucune des femmes interviewées pour ce travail n'a eu une vraie réconciliation avec le prêtre ou l'évêque qui l'a abusée. Il semble y avoir une incapacité chez ces hommes d'Église à demander pardon. Pourtant, si l'Évangile a une leçon à nous apprendre...

En dépit de ce fait, la plupart des femmes en Église qui font l'objet de cette étude ont voulu demeurer chrétiennes. Toutes ont fini par prendre des distances face à l'Église instituée; elles ont renoncé à vouloir changer le système ou même à s'y adapter, puisque le système hiérarchique et patriarcal de l'Église catholique contemporaine, à leur avis, est foncièrement androcentrique et misogyne. Ce pas leur est difficile; la tentation est forte d'y

rester parce que la communauté et le rituel catholiques sont sécurisants et familiers. Et elles sont, après tout, elles aussi, l'Église. Toutes ces femmes parlent d'avoir vécu des moments d'intense solitude. Reste que pour retrouver leur centre, une nouvelle manière de comprendre et de nommer la réalité divine et de suivre le Christ des Évangiles, elles ont dû accepter, pour un certain temps du moins, de prendre la route de l'exil, du désert par rapport aux célébrations liturgiques et au travail d'Église sous la dépendance d'un prêtre. Conscientes qu'elles étaient devenues codépendantes, et résolues à s'en guérir, elles se sont mises à chercher une nouvelle communauté de foi.

Toutes ne prennent pas leurs distances. Les femmes qui ont été abusées sexuellement par un prêtre ont le plus de difficulté à se détacher de l'Église-institution. Ce fait s'explique. Ces femmes ont une formation religieuse minimale: la plupart n'ont eu aucun enseignement religieux depuis la catéchèse ou le catéchisme de leur enfance. D'autre part, elles sont trop vulnérables pour remettre en question le comportement du clergé. Aussi étonnant que cela puisse paraître, même les religieuses abusées que j'ai interviewées réagissent de façon semblable. C'est dire combien le savoir et le pouvoir dont est investi le prêtre pèsent très fort lorsqu'il veut en abuser pour satisfaire ses propres besoins. Elles considèrent le prêtre comme le représentant de l'Église-institution qui parle infailliblement au nom de Dieu et qui, par conséquent, ne peut pas se tromper. Ces femmes choisissent donc de demeurer au sein du

système tel qu'il est. Le résultat que j'ai constaté lors des entrevues: des sentiments niés mais toujours près de la surface d'étouffement, de ressentiment, de colère ou de dépression.

Il en est de même pour certaines femmes du second groupe (licenciées sans motif), qui ont les connaissances nécessaires pour faire la distinction entre la pratique du sexisme au sein de l'Église institutionnelle et l'enseignement de l'Évangile. À mon sens, ces femmes sont encore en état de codépendance. Elles n'ont pas compris que tant que l'Église n'admettra pas les femmes aux prises de décision par le biais des Ordres, celles-ci ne sont pas membres à part entière de l'institution. Elles n'ont pas droit de parole dans l'élaboration des décisions qui les concernent, et elles ne sont pas admises à la plénitude de la vie sacramentelle de l'Église. Elles croient pouvoir changer le système ecclésial en participant à des comités ou à des regroupements en faveur de la promotion de la femme dans l'Église. À force de lutter, elles croient pouvoir amener les autres, femmes et clercs, à changer. D'autres, cependant, surtout chez celles qui se reconnaissent comme codépendantes et veulent s'en sortir, estiment que c'est là une entreprise futile (elles sont impuissantes à changer les autres) et se résignent donc à prendre le chemin de l'exil.

Beaucoup de femmes en Église se sentent incapables de «quitter» parce qu'elles «sont l'Église», membres du Corps du Christ, du Peuple de Dieu, habitées de l'Esprit. Elles se sentent néanmoins en

exil, aliénées dans une Église qui refuse de les reconnaître comme sujet, comme humaines et chrétiennes à part entière. Elles choisissent donc de se retirer dans les coulisses, de se priver de l'Eucharistie sacramentelle, de faire Église ailleurs et autrement. Elles pourraient prendre à leur compte les propos d'Ivone Gebara:

L'exil m'impose à moi-même un silence intérieur, silence des personnes qui savent qu'elles «ne savent pas». Silence des personnes qui veulent poursuivre la lutte, sans trêve, en faveur de la justice et dans l'inaccessible chemin de la miséricorde. Silence des personnes qui perçoivent l'inconsistance des discours théoriques sur Dieu, l'inconsistance des pouvoirs qui s'établissent au nom de Dieu, à cause des ordres donnés au nom de Dieu! Ce temps de silence me conduit même à un certain «athéisme». D'avoir entendu tellement de paroles sur Dieu, au nom de Dieu, à cause de Dieu, je cherche maintenant le silence de Dieu, non pour taire le plus grand des Mystères, mais pour ne plus entendre les certitudes des maîtres du savoir religieux²⁴⁶.

²⁴⁶ I. GEBARA. «Temps de silence, temps d'exil», *L'Autre Parole*, n° 71, automne 1996, p. 41.

ANNEXES

ANNEXE I

Questionnaire pour les femmes vivant en situation abusive et manifestant des signes de codépendance par rapport à un prêtre

1. Quel événement vous a fait prendre conscience qu'il y avait un problème dans vos rapports avec N.....?
2. Quel est votre besoin le plus profond en ce moment?
3. Quelle est votre image de Dieu présentement?
4. Pour vous, être «bien dans votre peau», ça veut dire quoi?
5. Vos relations avec N..... sont-elles secrètes et exclusives, de sorte que vous évitez d'en parler ouvertement avec votre famille et vos amies?
6. Vous sentez-vous un peu coupable, avez-vous honte de ces relations, doutant un peu des motifs du prêtre?
7. Trouvez-vous que vous donnez plus que vous ne recevez de ces relations, mais que c'est normal parce qu'il est prêtre?
8. Vos rencontres sont-elles habituellement seul à seul? Remarquez-vous que vous devenez jalouse des autres personnes dans sa vie?
9. Avez-vous l'impression qu'il est amoureux de vous (des petits gestes, des cadeaux, des compliments, des complicités)?
10. Se cache-t-il derrière sa prêtrise pour ne pas se marier?
11. Vous arrive-t-il de penser qu'il a honte de vous, qu'il ne veut pas que sa famille ou son évêque vous connaisse?
12. Parle-t-il surtout de ses besoins, ses problèmes, ses réussites, sans prêter trop d'attention aux vôtres? Est-il vantard et fanfaron?
13. Trouvez-vous qu'il ne vous encourage pas à vous faire de nouvelles amitiés, à devenir indépendante, à aller chercher de la direction spirituelle? Prend-il toute la place dans votre vie?
14. Cédez-vous à ses goûts et désirs sans tenir compte des vôtres?

15. Votre famille a-t-elle manifesté de la méfiance à son endroit?
16. Son évêque lui a-t-il dit de prendre ses distances face à vous?
17. Un autre prêtre vous a-t-il recommandé de rompre, qu'il avait entendu la même histoire d'autres femmes? Ou que vous étiez une occasion de péché pour le prêtre?
18. Avez-vous sacrifié beaucoup de temps, d'énergie et d'argent pour le garder dans votre de vie?
19. Avez-vous sacrifié vos principes moraux à cause de lui (rapports sexuels, mensonges, blesser les autres)?
20. Avez-vous de la difficulté à prier, à méditer, à être silencieuse devant Dieu ou à être vraie avec vous-même?
21. Votre conjoint, votre communauté ou votre famille ont-ils souffert à cause de lui?

ANNEXE II

QUESTIONNAIRE II

Pour femmes abusées dans leur emploi et manifestant des signes de codépendance à l'endroit du clergé

1. Quel événement vous a amenée à quitter votre emploi en Église?
2. Quel est votre besoin le plus profond en ce moment?
3. Où se trouve Dieu pour vous présentement?
4. Pour vous, «être bien dans votre peau», ça veut dire quoi?
5. Aviez-vous un contrat de travail avec la paroisse (le diocèse)? Avez-vous eu l'occasion de discuter des conditions de votre emploi: heures, salaire, conditions de travail?
6. Aviez-vous une description de tâche? Acceptiez-vous des tâches en dehors de cette description de tâche?
7. Vous sentiez-vous un peu coupable si vous deviez refuser? Vous payait-on pour vos heures supplémentaires?
8. Faisiez-vous attention de ne pas exprimer une opinion qui contrarierait votre employeur?
9. Vous arrivait-il d'être celle qui «réparait les pots cassés» quand votre patron faisait une erreur?
10. Est-ce que votre patron parlait de ses besoins, ses soucis, ses problèmes, ses réussites? S'intéressait-il aux vôtres?
11. Êtes-vous portée à excuser les injustices du clergé envers les femmes?
12. Le(s) prêtre(s) se permettai(en)t-il(s) certaines familiarités, p. ex., un baiser sur la bouche au lieu de la joue, un câlin un peu trop serré, parler de ses problèmes sexuels personnels, raconter des histoires grivoises, se tenir debout très près en vous parlant de sorte que vous soyez obligée de vous reculer, frôler vos seins «accidentellement», etc.?
13. Vous appelait-on à la maison, en dehors des heures de travail ou durant vos jours de congé?
14. Vous a-t-on déjà punie ou réprimandée injustement ou humiliée publiquement?
15. Votre famille semblait-t-elle méfiante à l'endroit du clergé, de votre patron, de la hiérarchie en général à cause de la manière qu'on vous traitait?

16. Avez-vous l'habitude de ne pas prendre de décision concernant votre famille, vos amitiés, vos activités sans tenir compte des opinions de votre patron?
17. Avez-vous tendance à beaucoup boire, manger, travailler ou prendre des médicaments pour vous sentir bien?
18. Avez-vous sacrifié beaucoup de temps, d'énergie et d'argent «pour le bien de l'Église»?
19. Avez-vous sacrifié certains de vos principes moraux pour garder votre emploi (mensonges, tricheries, adultère)?
20. Avez-vous de la difficulté à prier, à méditer, à faire silence devant Dieu ou à être vraie avec vous-même?
21. Êtes-vous portée à passer sous silence que votre conjoint, votre communauté ou vos enfants ont souffert de votre perte d'emploi?

ANNEXE III

Est-ce que je suis dans une relation abusive?

OUI, tu es dans une situation abusive si tu:

- as peur de la colère de ton partenaire (ou de ton patron).
- te conformes souvent pour ne pas faire de peine à ton partenaire ou parce que tu as peur de sa colère.
- essaies toujours de «sauver» ton partenaire quand il est en difficulté.
- t'excuses souvent aux autres pour le comportement de ton partenaire lorsqu'il te traite méchamment.
- as été frappée, poussée ou si ton partenaire te lance des choses lorsqu'il est fâché ou jaloux.
- prends des décisions concernant tes amitiés ou tes activités par rapport à ce que ton partenaire veut ou comment il va réagir.
- bois beaucoup ou utilises des drogues.
- (pour certaines personnes) as été abusée quand tu étais enfant ou si tu as vu ta mère se faire abuser.

OUI, tu es peut-être un abuseur si tu:

- es très jaloux.
- gardes le silence quand tu n'es pas content.
- as un tempérament explosif.
- critiques et dégrades ta partenaire (tes employées) souvent.
- as de la difficulté à exprimer tes sentiments.
- bois beaucoup ou utilises des drogues.
- crois que c'est le rôle de l'homme d'être «en charge», ou que les femmes sont inférieures aux hommes.
- protèges ta partenaire au point de la contrôler.
- contrôles le comportement, l'argent et les décisions de ta partenaire.
- as brisé des choses ou lancé des objets à ta partenaire; as frappé, poussé, ou donné des coups de pied à ta partenaire quand tu étais fâché.
- (pour certaines personnes) as été victime d'agression physique ou émotionnelle par un parent.
- (pour certaines personnes) as eu un père qui abuse ou qui a abusé sa conjointe.

source: Skills for Violence-Free Relationships, The Southern California Coalition on Battered Women, 1984.

ANNEXE IV**Questionnaire destiné aux intervenantes et aux thérapeutes**

1. À quel moment une femme abusée vient-elle chercher de l'aide?
2. Quel est le plus grand besoin chez une femme «brisée» (souffrant des séquelles d'un traumatisme)?
3. Quelles sont les étapes essentielles à franchir dans le processus de guérison?
4. Quels sont les traits caractéristiques les plus marquants d'une personne qui se sent «bien»? (Que cherchez-vous chez les femmes qui se disent «bien»?)
5. D'après vous, comment ces femmes conçoivent-elles Dieu? Où trouvent-elles Dieu? Quel nom donnent-elles à Dieu?
6. Quelles sont les valeurs les plus importantes pour les femmes qui ont réussi à se relever d'un abus?
7. Quels conseils offririez-vous à celles qui voudraient former un groupe de solidarité, d'appui pour femmes qui ont subi un abus de pouvoir de la part d'un clerc?

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

1. PREMIÈRE PARTIE

- AL-ANON FAMILY GROUP, *"Did You Grow Up With a Problem Drinker?"*, New York, Al-Anon Family Group Headquarters, Inc., 1984. 4 p.
- AUBERT, Nicole. *Le pouvoir usurpé? Femmes et hommes dans l'entreprise*, Paris, Laffont, 1982, 368 p.
- AUCLAIR, Karine. *Les terribles pouvoir du coeur*, Montréal, Éditions du Club Québec Loisirs Inc., 1995, 375 p.
- BABCOCK, Marguerite and Christine MCKAY, eds., *Challenging Codependency: Feminist Critiques*. Toronto, University of Toronto Press, 1995, 220 p.
- BARONI, Lise, Yvonne BERGERON, Pierrette DAVIAU, Micheline LAGUE. *Voix de femmes, voix de passage*, Montréal, Éd. Paulines, 1995, 260 p.
- BEATTIE, Melody. *Vaincre la codépendance*, Montréal, Éditions Sciences et Culture, 1994, 324 p.
- _____. *Au-delà de la codépendance*, Montréal, Éditions Sciences et Culture, 1995, 325 p.
- BÉLANGER, Sarah. *Les soutanes roses, portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988, 296 p.
- BERGERON, Yvonne. *Partenaires en Église*, Montréal, Éd. Paulines, 1991, 121 p.
- BIERIG, Sandy. *Transforming the Codependent Woman*, Deerfield Beach, Florida, Health Communications, Inc., 1991, 118 p.
- BOUCLIN, Marie. «Femmes et abus de pouvoir dans l'Église», *Reflets*, Presses de l'Université d'Ottawa, novembre 1997, p. 214-227.
- CARLSON BROWN, Joanne. «À cause des anges: violence et abus sexuels», *Concilium* 252, 1994, p. 29-37.
- CARLSON BROWN, Johanne, and Carole R. BOHN (eds). *Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique*, New York, Pilgrim Press, 1989, 174 p.
- CELANI, David P. *The Illusion of Love: Why the battered woman returns to her abuser*, New York, Columbia University Press, 1994, 217 p.
- CARR, Anne E. *La femme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1993, 301 p.

- COMITÉ DES AFFAIRES SOCIALES. *Violence en héritage*, Assemblée des évêques du Québec, Montréal, 1989, 60 p.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA. *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, Concacan Inc., 1993, 676 p.
- _____. *Code de droit canonique* (traduction française), Ottawa, Services des éditions de la C.E.C.C., 1984, 364 p.
- _____. *Responsabilité dans le ministère, Énoncé de nos engagements*. Ottawa, Concacan Inc., 1996. 46 p.
- COUTURE, Denise (sous la direction de). *Les femmes et l'Église*, Montréal, Fides, 1995, 113 p.
- CROSBY, Michael H. *The Dysfunctional Church, Addiction and Codependency in the Family of Catholicism*, Notre Dame, Ave Maria Press, 1991, 256 p.
- DESFONDS, Odette. *Les rivales de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1994, 267 p.
- DICKEY YOUNG, Pamela. «Women's Experience as Source and Norm of Theology», *Feminist Theology/Christian Theology, In Search of Method*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 49-69.
- D'IRIBARNE, Philippe. «Crise de l'identité moderne» dans *Futuribles*, Janvier 1983, p. 61-72.
- DREWERMANN, Eugen. *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993, 758 p.
- DUMAIS, Monique. *Les droits des femmes*, Montréal, Éditions Paulines, 1992, 132 p.
- DUMAIS, Monique et Marie-Andrée ROY, (sous la direction de). *Souffles de femmes: lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines/Paris, Médiaspaul, 1989, 239 p.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Where Silence Speaks: Feminism, Social Theory and Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 218 p.
- ESQUIVEL, Julia. «La femme conquise et violée», *Concilium*, 232, 1990, p. 83-93.
- FORTUNE, Marie Marshall. «L'inconduite du clergé: Abus sexuels dans les rapports ministériels», dans *Concilium*, 252, février 1994, p. 145-154.
- _____. *Sexual Violence, The Unmentionable Sin*, New York, Pilgrim Press, 1983, 238 p.

- _____. *Clergy Misconduct: An educational curriculum for clergy and religious professionals*, Centre for the Prevention of Sexual and Domestic Violence, 1992, 197 p.
- _____ and James N. POLING. *Sexual Abuse by Clergy: A Crisis for the Church*, Decatur, Journal of Pastoral Care Publications, Inc., 1994, 65 p.
- FRANKEL, Lois P. *Women, Anger and Depression: Strategies for Self-empowerment*, Los Angeles, Health Communications Inc., 1992, 102 p.
- FUCHS, Eric. «Sexualité et pouvoir dans l'Église», *Concilium*, 217, 1988, p. 37-43.
- GIL, Eleana, Ph. D. *Treatment of Adult Survivors of Childhood Abuse*, Walnut Creek, CA, Launch Press, 1988, 259 p.
- GILLIGAN, Carol. (*Une si différente voix*) In *A Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, 184 p.
- GRATTON-BOUCHER, Marie. «Dans l'Église, du pouvoir pour pouvoir», *Relations*, octobre 1986, p. 239-242.
- GUINDON, André. *Le développement moral*, Ottawa, Desclée/Novalis, 1989, 189 p.
- HAGAN, Kay. «Codependency and the Myth of Recovery: A Feminist Scrutiny» in Marguerite BABCOCK and Christine MCKAY. *Challenging Codependency: Feminist Critiques*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, p. 198-207.
- HIGGINS, Michael W. and Douglas R. LETSON. *Women and the Church: A Sourcebook*, Toronto, Griffin House, 1986., 232 p.
- HOFFMAN, Virginia Curran. *The Codependent Church*, New York, Crossroad, 1991, 204 p.
- KELMAN Herbert C. & V. Lee HAMILTON. «The Dynamics of Authority», *Crimes of Obedience*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 103-135.
- La co-dépendance*, texte non publié, Atelier/Group Multifamilial, MJL(Q), 6 septembre 1992, 27 p.
- MACKINNON, Marilyn, ed. *Each Small Step: breaking the chains of abuse and addiction*, Charlottetown, Gynergy Books, 1991, 121 p.
- MARRONCLE, Jeannine. *L'Homme interdit*, Magence, Nouvelle cité, 1996, 195 p.

- MCBRIEN, Richard P. «Church fails to walk the talk with labor issues», *National Catholic Reporter*, (Kansas City), August 29, 1997, p. 20.
- MCENROY, Carmel. *Guests in their Own House, The Women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996, 310 p.
- MCEWAN, Dorothea, ed. *Women Experiencing Church: A documentation of alienation*, Montreal, Novalis, 1991, 273 p.
- MELLODY, Pia. *Facing Codependency*, San Francisco, Harper Collins, 1989, 222 p.
- MILLER, Jeanne M. «The Moral Bankruptcy of Institutionalized Religion», in SHUPE, Anson (ed.) *Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuse of Power*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1998, p. 152-172.
- MILLER, Patricia Martens. *Values for Decisions about Sexual Behaviour*, Coalition of Concerned Canadian Catholics, Toronto, May 3-4, 1997, 4 p.
- NASON-CLARK, Nancy. «The Impact of Abuses of Clergy Trust on Female Congregants' Faith and Practice», *Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power*, Anson Shupe, ed., New Brunswick, Rutgers University Press, 1998, p. 85-100.
- PELLAUER, Mary E., Barbara CHESTER, Jane BOYAJIAN, eds. *Sexual Assault and Abuse, A handbook for Clergy and Religious Professionals*, San Francisco, Harper and Row, 1987, 226 p.
- PORTNOY, Sylvie. *L'abus de pouvoir rend malade: rapports dominant-dominé*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994, 115 p.
- ROY, Marie-Andrée. *Les ouvrières de l'Église*, Médiaspaul, Montréal, 1996, 420 p.
- _____. «Femmes, domination et pouvoir», CARON, Anita (sous la direction de) *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, vlb éditeur, 1991, p. 115-146.
- RUTTER, Peter. *Le sexe abusif*, Paris, M.A. Éditions, 1990, 276 p.
- SANDS, Kathleen. «Secret Heartaches: Priestly Celibacy and the Women It Touches», *Escape from Paradise*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, 212 p.
- SAUVÉ, Gilles. *Famille, violence et pauvreté*, Ottawa, Novalis, 1993, 112 p.
- SCHAEF, Anne Wilson. *Codependency: Misunderstood-Mistreated*, San Francisco, Harper and Row, 1986, 107 p.

- _____ *When Society Becomes An Addict*, San Francisco, Harper and Row, 1987, 152 p.
- _____ *Women's Reality: An Emerging Female System in a White Male Society*, Minneapolis, Winston, 1985, 170 p.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *En mémoire d'elle: essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986, 482 p.
- _____ «La violence contre les femmes», *Concilium* 252, 1994, p. 7-25.
- _____ et Mary COLLINS, (éd.). «Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église», *Concilium*, 202, 1985, 155 p.
- THEVENOT, Xavier. «Les amitiés féminines des prêtres», *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Salvador, 1991, p.67-75.
- UNSWORTH, Tim. «Neglect injures all in thorn bird affairs», *National Catholic Reporter*, (Kansas City), August 29, 1997, p. 19.
- VEILLETTE, Denise (sous la direction de). *Femmes et religions*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, 418 p.
- WASHBURN, Penelope. *Becoming Woman: The Quest for Wholeness in Female Experience*, New York, Harper and Row, 1977, 174 p.
- WILSON, Jan R. et Judith A. WILSON. *Comprendre les dépendances*, Montréal, Éditions Sciences et Culture, 1992, 477 p.

II. DEUXIÈME PARTIE

- ARCHDIOCESAN COMMISSION OF ENQUIRY. *The Report of the Archdiocesan Commission of Enquiry into the Sexual Abuse of Children by Members of the Clergy, Conclusions and Recommendations*, St. John's Newfoundland, Archdiocese of St. John's, 1990, 7 p.
- BARONI, Lise, Yvonne BERGERON et Micheline LAGUE. «L'inter-dit sur un débat clos», *L'Église canadienne*, vol. 29, n° 7, août 1996, p. 243-246.
- BEAUREGARD, André. «Pouvoir et anti-pouvoir du discours théologique: crédibilité du discours en fonction des drames humains», *Drames humains et foi chrétienne*, Coll. «Héritage et projet» n° 55, Montréal, Fides, 1994, p. 131-153.
- BERGERON, Yvonne. *Partenaires en Église*, Montréal, Éd. Paulines, 1991, 121 p.

- BOUCLIN, Marie. «Les rôles que la religion a assignés aux femmes» dans *Relevons le défi!*, Coll. «Actexpress», Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa, 1992, p. 197-201.
- COMITÉ DES AFFAIRES SOCIALES. *Violence en héritage*, Assemblée des évêques du Québec, Montréal, 1989, 60 p.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA. *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, Concacan Inc., 1993, 676 p.
- _____ *Responsabilité dans le ministère, Énoncé de nos engagements*. Ottawa, Concacan Inc., 1996. 46 p.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *Inter insigniores, Documentation catholique*, n° 1745, février 1977, p. 158-164.
- _____ « Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordination sacerdotalis* », *Documentation catholique* 17 décembre 1995, n° 2128, p. 1079-1080.
- _____ *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*. Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 24 p.
- COUTURE, Denise (sous la direction de). *Les femmes et l'Église*, Montréal, Fides, 1995, 113 p.
- CROSBY, Michael H., *The Dysfunctional Church, Addiction and Codependency in the Family of Catholicism*, Notre Dame, Ave Maria Press, 1991, 256 p.
- DE CHALENDAR, Xavier. *Le prêtre: Hier, aujourd'hui et pour demain*, Ottawa, Novalis, 1988, 192 p.
- DUFRESNE, Pierre. «Prêtres, prophètes et rois», *Prions en Église*, vol.28, n° 11, p. 159-162.
- DULLES, Avery, S.J. «Pastoral Response to the Teaching on Women's Ordination», *Origins*, N° 11, August 29, 1996, p. 177-180.
- DUMAIS, Monique. «Christa et reconnaissance des femmes», *L'Autre Parole*, n° 76, hiver 1998, p. 20-24.
- DUPERRAY, Georges. «Paroles de laïcs en Église: du témoignage au ministère», *Lumière et Vie*, Tome XXXIX, décembre 1990, p. 23-32.
- DUPRIEZ, Flore. «Théorie de la différence et légitimité des pouvoirs des femmes», *Femmes et pouvoir dans l'Église*, (sous la direction d'Anita Caron), Montréal, vlb éditeur, 1991, p. 147-161.

- FORTUNE, Marie, and James N. POLING. "Sexual Abuse by Clergy: A Crisis for the Church", Decatur, *Journal of Pastoral Care Publications, Inc.*, 1994, 65 p.
- GENEST, Olivette. «Égalité hommes-femmes en Église: un constat d'échec?», *L'Église canadienne*, 4 juin 1992, p. 237-239.
- GNANADASON, Aruna. «Une Église en solidarité avec les femmes», *Concilium*, 263, février 1996, p. 99-107.
- GRATTON BOUCHER, Marie. «La récupération de Dieu au service de l'idéologie patriarcale», *Un savoir à notre image? Critiques féministes des disciplines*, (sous la direction de Roberta Mura) Québec, Adage, 1991, p. 269-284.
- HOFFMAN, Virginia Curran, *The Codependent Church*, New York, Crossroad, 1991, 204 p.
- HUELS, John M. «Quoi de nouveau dans l'Instruction sur le ministère laïc?», *L'Église canadienne*, Vol 31, n° 7, août 1998, p. 233-239.
- JAY, Nancy. «Sacrifice and Social Structure in Christianity», *Throughout Your Generations Forever*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 112-167.
- JEAN-PAUL II. *Ad tuendam fidem*, Lettre apostolique en forme de Motu Proprio par laquelle sont insérées plusieurs normes dans le Code de droit canonique et dans le Code des Canons des Églises orientales, 30 juin 1998, copié de l'Internet, 4. p.
- _____ *Christifideles laici*, Sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, Ottawa, CECC, 1988, 208 p.
- _____ «Lettre aux femmes» dans Denise COUTURE (sous la direction de), *Les femmes et l'Église*, Montréal, Fides, 1995, p. 101-113.
- _____ *Mulieris dignitatem*, Sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1988, 125 p.
- _____ «Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes», Lettre apostolique *Ordination sacerdotalis*, Documentation catholique, 19 juin 1994, n° 2096, p. 551-552.
- JOHNSON, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1993, 316 p.

LACELLE, Élisabeth J. «Lectures et perspectives féministes en théologie», *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, (en collaboration), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 15-38.

«L'unité des deux, un lieu de conversation oecuménique», Denise COUTURE (sous la direction de), *Les femmes et l'Église*, coll. «Débats de l'Église», Fides, 1995, p. 83-100.

LEONARD, Richard, S.J. *Beloved Daughters, 100 Years of Papal Teaching on Women*, Ottawa, Novalis, 1995, 120 p.

«Lumen Gentium», *Les Actes du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1966, p. 13-119.

MATURA, Nusia. «Théologies féministes et rapport des femmes à l'Église instituée», (sous la direction d'Anita Caron), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, vlb éditeur, 1991, p. 181-208.

MCENROY, Carmel. *Guests in their Own House, The Women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996, 310 p.

MELANÇON, Louise. «La symbolique liturgique», *Prêtre et pasteur*, vol. 88 n° 4, avril 1985, p. 212-218.

«Pour la guérison du monde. Une spiritualité écoféministe selon Rosemary Radford Ruether», *Spiritualité contemporaine*, Coll. «Héritage et projet» n° 57, Montréal, Fides, 1996, p. 271-293.

«Quelle figure du Christ pour une théologie non sexiste?» *Interprétations et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*, Coll. «Héritage et projet» n° 44, Montréal, Fides, 1990, 197-208.

«La prise de parole des femmes dans l'Église», *Souffles de femmes, Lectures féministes de la religion*, (sous la direction de Monique Dumais et Marie-Andrée Roy), Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 15-27.

«La Bible: du patriarcat au féminisme», *Prêtre et pasteur*, février 1996, p. 72-77.

«La théologie féministe comme théologie critique: pratiques d'interprétation de la Bible selon Elisabeth Schüssler Fiorenza», *Laval théologique et philosophique*, février 1996, p. 55-65.

- MELANÇON, Louise et Marie GRATTON. «De l'entêtement ou de l'espérance? Les femmes dans l'Église catholique», *Un théologien dans la cité*, (sous la direction de Michel Dion et Louise Melançon), Montréal, Bellarmin, 1996, p. 269-288.
- MESLIN, Michel. «La dialectique du sacré», *L'expérience humaine du divin*, coll. «Cogitatio Fidei», n° 150, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 63-97.
- MOINGT, Joseph, s.j., *Le magistère - Institutions et fonctionnement*, Paris, Recherches de Science religieuse, 1983, p. 307-308.
- NADEAU, Jean-Guy. «L'Église catholique canadienne et les abus sexuels. Un changement de perspectives notable», *Drames humains et foi chrétienne*, Coll. «Héritage et projet», Montréal, Fides, 1994, p. 187-221.
- _____ «Éducation "chrétienne" et réaction à l'inceste», *Prêtre et pasteur*, vol. 94, mai 1991, p. 276-288.
- NATIONAL CONFERENCE OF BISHOPS (U.S.). «Called to Be One in Christ Jesus», *Pastoral on Concerns of Women, Origins*, Vol 21. No. 46, April 23, 1992, p. 761-776.
- NAUD, André. «Égalité fondamentale et partenariat intégral», *Pleins feux sur le partenariat en Église*, Montréal, Éd. Paulines, 1997, p. 197-203.
- _____ *Le magistère incertain*, Coll. «Héritage et projet» 39, Montréal, Fides, 1987, 265 p.
- _____ «Dirons-nous infaillible?» dans *L'Église canadienne*, vol. 30, n° 3, mars 1997, p. 87-98.
- PETIT, Jean-Claude et Jean RIGAL. *Artisans d'une Église nouvelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, 263 p.
- RADFORD RUETHER, Rosemary. «Différence et égalité de droits des femmes dans l'Église», *Concilium*, 238, 1991, p. 25-33.
- _____ . *Sexism and God-Talk*, Boston, Beacon Press, 1983, 290 p.
- _____ . *Women-Church*, San Francisco, Harper & Row, 1985, 290 p.
- RAHNER, K. et H. VORGRIMLER. *Petit dictionnaire de théologie catholique*, traduction française, Paris, Seuil, 1970, 508 p.
- ROY, Marie-Andrée. *Les ouvrières de l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 420 p.

RYAN, Thomas. «L'ordination des femmes dans l'Église Anglicane», *L'Église canadienne*, 7 janvier 1993, p. 19-20.

«Sacré et profane», Théo, *Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droquet et Ardat/Fayard, p. 617-618.

SCHAEF, Anne Wilson. *When Society Becomes An Addict*, San Francisco, Harper and Row, 1987, 152 p.

_____ *Women's Reality: An Emerging Female System in a White Male Society*, Minneapolis, Winston, 1985, 170 p.

SCHILLEBEECKX, Edward. «En guise d'épilogue: l'Église a-t-elle encore un avenir?», *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Coll. «Cogitatio Fidei» 166, Paris, Cerf, 1992, p. 345-352.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, et Mary COLLINS. «Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église», *Concilium*, n° 202, 1985, 155 p.

SHEEHAN, Mary Ellen. «Le sacerdoce des femmes dans l'Église d'aujourd'hui», *Prêtre et pasteur*, vol. 88, n° 4, avril 1985, p. 203-212.

SOBRINO, Jon. «Les peuples crucifiés, actuel serviteur souffrant de Yahvé», *Concilium*, 232, février 1991.

STECHER, Reinhold. «Bishop Challenges Vatican on Decree», *National Catholic Reporter*, (Kansas City), Dec 26, 1997/Jan 2, 1998, p. 28. (traduction française: «Interpellation à l'Église», *L'Église canadienne*, Vol 31, n° 7, août 1998, p. 240-242).

TUNC, Suzanne. «L'ordination des femmes, un débat clos?», *Lumière et Vie*, tome XLIV n° 224, septembre 1995, p. 7-22.

_____ «A propos du pouvoir des femmes...» dans *Les femmes au pouvoir: deux abbesses de Fontevraud aux XII^e et XVII^e siècles*, Paris, Cerf, 1993, 200 p.

_____ *Brève histoire des femmes chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989, 296 p.

VARONE, François. *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1990, 245 p.

WACKENHEIM, Charles. «Fondements et critères d'une parole d'autorité dans l'Église», dans MICHEL, Marc et al. (éd) *Écriture, parole et communauté*, Paris, Desclée, 1977, p. 39-51.

ZIMMERMAN, Marie. «Ni clerc ni laïque. La femme dans l'Église» *Concilium*, 202, 1985, p. 41-57.

III. TROISIÈME PARTIE

- ANDERSON, Sherry R. et Patricia HOPKINS. *La féminité cachée de Dieu: Pour une nouvelle approche spirituelle*, Montréal, Le Jour, 1996, 239 p.
- BARONI, Lise, Yvonne BERGERON, Pierrette DAVIAU, Micheline LAGUE. *Voix de femmes, voix de passage*, Montréal, Éd. Paulines, 1995, 260 p.
- BASS, Ellen, and Laura DAVIS. *The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse*, New York, Harper & Row, 1988, 493 p.
- BEATTIE, Melody. *Vaincre la codépendance*, Montréal, Éditions Sciences et Culture, 1994, 324 p.
- _____ *Au-delà de la codépendance*, Montréal, Éditions Sciences et Culture, 1995, 325 p.
- BIERIG, Sandy. *Transforming the Codependent Woman*, Deerfield Beach, Florida, Health Communications, Inc., 1991, 118 p.
- BOFF, Clodovis. «Les pauvres d'Amérique Latine et leurs nouvelles pratiques de libération», *Concilium*, 211, 1987, p. 49-61.
- CARR, Anne E. *La femme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1993, 301 p.
- CUMMINGS, Louise. *Eyes Wide Open: Spiritual Resources for Healing from Childhood Sexual Assault*, Winfield, BC, Woodland Books, 1994, 124 p.
- DAVIAU, Pierrette T. «Actualisation d'un héritage spirituel. L'exemple d'une démarche axée sur la Sagesse biblique». *Spiritualité contemporaine: Défis culturels et théologiques*, Coll. «Héritage et projet» n° 56, Montréal, Fides, 1995, p. 85-108.
- DUMAIS, Monique. «Christa et reconnaissance des femmes», *L'Autre Parole*, n° 76, hiver 1998, p. 20-24.
- _____ «Sortir Dieu du ghetto masculin», *Souffles de femmes: lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 135-149.
- DUPRIEZ, Flore. «Des célébrations spirituelles féministes, souffles de femmes: lectures féministes de la religion», Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 169-197.
- FRANKEL, Lois P. *Women, Anger and Depression: Strategies for Self-empowerment*, Los Angeles, Health Communications, 1992, 102 p.

- GEBARA, Ivone. «Temps de silence et temps d'exil», *L'Autre Parole*, n° 71, automne 1996, p. 38-41.
- GILLIGAN, Carol. (Une si différente voix) *In A Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, 184 p.
- GRIFFITHS, Josephine. *Seeking Sophia: Meditations and Reflexions For Women Who No Longer Go To Church*, Toronto, Novalis, 1997, 300 p.
- HARRIS, Maria. *Dance of the Spirit: The Seven Steps of Women's Spirituality*, New York, Bantam Books, 1991, 224 p.
- HENDRICKS, Jan. «Looking for Pastoral Care Anonymously», *Journal of Empirical Theology*, 4, 1991, 1, p. 81-104.
- HENNING, Lawrence H. «The Emotional Impact of Treating Child Abuse», *Journal of Religion and Health*, Vol 26, No. 1, Spring 1987.
- JAUBERT, Annie. *Les femmes dans l'Écriture*, Cerf, Paris, 1992, 137 p.
- JOHNSON, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1993, 316 p.
- _____ «La masculinité du Christ», *Concilium*, 238, 1991, p. 397-315.
- KLEIN GOLDEWIJK, Berma. «Consolidation ou crise des structures ecclésiales de base? Nouvelles structures ecclésiales sans reconnaissance officielle», *Concilium*, 243, 1992, p. 119-127.
- LACELLE, Élisabeth J. «Lectures et perspectives féministes en théologie», *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, (en collaboration), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 15-38.
- MALTZ, Wendy. *The Sexual Healing Journey, A Guide for Survivors of Sexual Abuse*, New York, Harper Perennial, 1992, 347 p.
- MARSHALL, Catherine. *Beyond Our Selves*, New York, Avon Books, 1961, 269 p.
- _____ *Something More*, New York, Avon Books, 1974, 276 p.
- MELANÇON, Louise. «Pour la guérison du monde. Une spiritualité féministe selon Rosemary Radford Ruether», *Spiritualité contemporaine: défis culturels et théologiques*, Coll. «Héritage et projet», n° 56, Montréal, Fides, 1995, p. 271-293.

MELANÇON, Louise. «Quelle figure du Christ pour une théologie non sexiste?», Coll. «Héritage et projet», n° 44, Montréal, Fides, 1990, p. 197-208.

«La théologie féministe comme théologie critique. Pratiques d'interprétations de la Bible selon Elisabeth Schüssler Fiorenza», *Laval théologique et philosophique*, février 1996, p. 55-65.

MELLODY, Pia. *Facing Codependency*, San Francisco, Harper and Collins, 1989, 222 p.

MOLLENKOTT, Virginia Ramey. *Dieu au féminin: Images féminines de Dieu dans la Bible*, Montréal, Éditions Paulines, 1990, 138 p.

MONBOURQUETTE, Jean. *Grandir (aimer, perdre et grandir)*, Ottawa, Novalis, 1994, 175 p.

MONKMAN, Victoria. *Le chemin du retour, survivre et vivre à la suite de l'abus sexuel*, Ottawa, Action ontarienne contre la violence faite aux femmes, 1996, 142 p.

MONTFORT, Louis-Marie de. *L'Amour de la Sagesse Éternelle*, Drummondville, Production Maison Reine-des-Coeurs, 1990, 144 p.

NADEAU, Jean-Guy. «L'Église catholique canadienne et les abus sexuels. Un changement de perspectives notable», *Drames humains et foi chrétienne*, Coll. «Héritage et projet», n° 55, Montréal, Fides, 1994, p. 187-221.

NATIONAL CONFERENCE OF BISHOPS (U.S.) «Called to Be One in Christ Jesus», *Pastoral on Concerns of Women, Origins*, Vol 21., No. 46, April 23, 1992, p. 761-776.

OSIEK, Carolyn. *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, 93 p.

PELLAUER, Mary E., Barbara CHESTER, Jane BOYAJIAN, eds. *Sexual Assault and Abuse, A handbook for Clergy and Religious Professionals*, San Francisco, Harper and Row, 1987, 226 p.

RADFORD RUETHER, Rosemary. *Sexism and God-Talk*, Boston, Beacon Press, 1983, 290 p.

Women-Church, San Francisco, Harper and Row, 1985, 213 p.

RUNCORN, David. *A Centre of Quiet: Hearing God When Life is Noisy*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1990, 139 p.

SAUNDERS, Ross. *Outrageous Women, Outrageous God: Women in the First Two Generations of Christianity*, (Australia), E.J. Dwyer Publisher, 1996, 182 p.

SCHAEF, Anne Wilson. *Codependency: Misunderstood-Mistreated*, San Francisco, Harper and Row, 1986, 107 p.

SCHILLEBEECKX, Edward. «Hommes et femmes à la recherche de Dieu, Dieu à la recherche des humains», *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Coll. «Cogitation Fidei» 166, Paris, Cerf, 1992, p. 89-111.

SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth. *En mémoire d'elle: essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986, 482 p.

But SHE Said. *Feminist Practices of Biblical Interpretations*, Boston, Beacon Press, 1992, 262 p.

STEINHOFFSMITH, Roy Hennon, «The Boundary Wars Mystery», *Religious Studies Review*, Volume 24 Number 2, April, 1998, p. 131-141.

SONTAG, Frederick. «Words of Silence: The Context for God», in Robert P. SHARLEMERMANN, (ed.) *God in Language*, New York, Paragon House, 1987, p. 128-146.

WASHBURN, Penelope, *Becoming Woman: The Quest for Wholeness in Female Experience*, New York, Harper and Row, 1977, 174 p.